

**UNIVERSIDADE DE LISBOA**  
**FACULDADE DE LETRAS**  
**DEPARTAMENTO DE LITERATURA**



**AS LENDAS DO SOBRENATURAL DA**  
**REGIÃO DO ALGARVE**  
**vol. I**

**Maria Manuela Neves Casinha Nova**

**RAMO DE DOUTORAMENTO EM ESTUDOS**  
**DE LITERATURA E DE CULTURA**  
**(LITERATURA ORAL E TRADICIONAL)**

**2012**

**UNIVERSIDADE DE LISBOA**  
**FACULDADE DE LETRAS**  
**DEPARTAMENTO DE LITERATURA**



**AS LENDAS DO SOBRENATURAL DA**  
**REGIÃO DO ALGARVE**  
**vol. I**

**Tese orientada pelo Professor Doutor**  
**João David Pinto-Correia**

**Maria Manuela Neves Casinha Nova**

**RAMO DE DOUTORAMENTO EM ESTUDOS**  
**DE LITERATURA E DE CULTURA**  
**(LITERATURA ORAL E TRADICIONAL)**

**2012**

*Dêem-me a vossa opinião,  
peço-vos, em breves palavras,  
mas, se possível,  
na linguagem dos homens.  
Porque, pobre filho da terra que sou,  
Não sou capaz de entender a linguagem dos  
deuses  
Que é a linguagem da razão intuitiva*

E. Kant

# ÍNDICE

<b>NOTA PRÉVIA</b>	6
<b>RESUMO</b>	8
<b>RESUMÉ</b>	9
<b>PALAVRAS-CHAVE</b>	10
<b>MOTS-CLEFS</b>	11
<b>INTRODUÇÃO</b>	12
<b>I PARTE – ALGARVE E MISTICISMO</b>	15
1.ALGARVE E MISTICISMO	16
1.1. O PROMONTÓRIO SACRO, AS FINISTERRAS E O RIO LETHES	19
2. LENDA, MITO E LITERATURA ORAL TRADICIONAL	23
2.1.LENDAS, “ENCANTAMENTOS” E APARIÇÕES	28
2.2. A DESIGNAÇÃO “LENDA MÍTICA”	32
3.A RECOLHA DO <i>CORPUS</i> ESTUDADO	34
3.1.APRESENTAÇÃO DO <i>CORPUS</i>	35
3.2. PROVENIÊNCIA DAS VERSÕES	37
3.2. 1.VERSÕES RECOLHIDAS	38
3.2.2. VERSÕES INÉDITAS	39
3.2.3. VERSÕES EDITADAS	40
4. UMA CARACTERÍSTICA PRINCIPAL DAS LENDAS MÍTICAS ALGARVIAS: A NATUREZA <i>MÍTICA</i> DOS AGENTES-PERSONAGENS	44
4.1. A MOURA ENCANTADA	48
4.1.1. PROBLEMÁTICA DA CLASSIFICAÇÃO DAS LENDAS DE MOURAS ENCANTADAS	57
4.1.2. ENCANTAMENTO / DEENCANTAMENTO	59

4.2. O LOBISOMEM	63
4.3. A SEREIA	70
4.4. A MORTE	81
4.5. OS “MEDOS” OU ALMAS PENADAS	84
4.6. AS BRUXAS OU FEITICEIRAS	92
4.7. O DIABO E AS FORÇAS DO MAL	100
4.8. “AS SANTAS CABEÇAS”	106
4.9. AS “GENS” OU “JENS”	109
4.10. A ZORRA BERRADEIRA	111
5. EXCURSO SOBRE PERSONAGENS SOBRENATURAIS RELIGIOSAS / CRISTÃS	114
5.1. CICLO DE JESUS CRISTO	118
5.2. CICLO DA VIRGEM MARIA	128
5.3. CICLO DOS “SANTOS”	136
<b>II PARTE – CONTRIBUTO PARA A ANÁLISE E A INTERPRETAÇÃO DAS LENDAS SOBRENATURAIS ALGARVIAS</b>	145
1. A ACÇÃO E OS AGENTES NARRATIVOS	146
1.1. O NARRADOR	147
1.1.1. A Presença do Narrador	150
1.1.2. A Ciência do Narrador	151
1.2. CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS DA ACÇÃO	152
1.3. AS PERSONAGENS	154
1.3.1. Características das Personagens	154
1.3.2. Funções das Personagens	163
1.3.3. As Relações entre as Personagens	169

1.4. O TRATAMENTO DO TEMPO	177
1.4.1. A Localização no Tempo Histórico	177
1.4.2.O Tempo Físico – Localização e Caracterização	180
1.4.3.O Passar do Tempo	181
1.4.4.O Tempo Psicológico	199
1.4.5.Tempo da História / Tempo do Discurso	203
1.4.6.Supervivências ou “ecos” na Época da Recolha	210
1.5.O ESPAÇO	213
1.5.1. A Localização Espacial	214
1.5.2.A Caracterização do Espaço	221
1.5.3.O Espaço Social	225
1.5.4.O Espaço Psicológico	230
2. PRINCIPAIS MOTIVOS E RESPECTIVA INTERPRETAÇÃO	235
2.1. Os Quatro Elementos	236
2.2. Outros Motivos	270
2.3. As Artes Mágicas e os Desencantadores de Tesouros	355
<b>CONCLUSÃO</b>	362
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	366
ANEXOS: NUMERAÇÃO DAS LENDAS	379

## NOTA PRÉVIA

Se já foi com alguma apreensão que iniciei o Mestrado Interdisciplinar em Estudos Portugueses, na Universidade Aberta, como disse na “Nota Prévia” dessa minha dissertação, “pois nada melhor para percebermos quão pouco sabemos do que tentar aprender um pouco mais”, não é possível descrever como me senti reticente em iniciar o curso de Doutoramento.

Para mim, Doutores tinham sido os meus Professores ao longo de todo o percurso (iniciado na Faculdade de Letras e à qual voltei) – Lindley Cintra, Maria de Lurdes Belchior, Maria de Lurdes Flor de Oliveira, Elsa Gonçalves, Luísa Azuaga, Alzira Seixo, Fátima Morna, Manuela Bettencourt, Leonor Buescu (e outros que não esqueci, mas cujos nomes não me ocorrem com a mesma precisão) e, posteriormente, João David Pinto-Correia, Maria José Ferro Tavares, Hanna Battorëo (e outros) – como me atrevia a tentar sequer alcançar o título dos Grandes Mestres?

Percebi, entretanto, que o Doutoramento é apenas mais um degrau académico e que, tal como “o hábito não faz o monge”, também o Doutoramento não é senão mais um passo no caminho da aquisição de conhecimento e que, apenas aliado a outras grandes qualidades, pode conferir a mestria que eu reconheço nas grandes figuras que me acompanharam e que, felizmente, ainda me acompanham – nunca consegui imaginar-me, sequer, a trabalhar com outro orientador que não fosse o meu professor e orientador de há já doze anos, o Professor Doutor João David Pinto-Correia, cujo apoio não dispenso e de quem me considero já discípula, apesar da distância a que me encontro do Mestre.

Pelas razões de abrangência e complementaridade entre a História, a Literatura e a Linguística, e pela atracção pessoal pela Literatura Oral Tradicional, já por mim evocadas anteriormente (talvez, também, por se tratar das “forças” a que o Professor Pinto-

Correia diz “que podemos chamar «marginalizadas»”... <sup>1</sup>), continuei a trabalhar o tema da mitologia popular, alargando-o a todos os tipos de aparições registadas no Algarve.

Por tudo isto, iniciar esta dissertação foi um desafio, produzi-la, um prazer e, concluí-la, uma felicidade.

Devo referir que, tendo começado a escrever esta tese há alguns anos, usei sempre a ortografia do Antigo Acordo. Uma vez que ainda nos encontramos num período em que são aceites, geralmente em alternativa, as duas grafias, optei por não alterar, concluindo com o mesmo registo.

---

<sup>1</sup> João David Pinto-Correia, *Repensar A Nossa Identidade Cultural*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2005, p. 3.



## RESUMO

Este trabalho pretende fazer um levantamento e uma análise cultural e literária de todas as lendas do sobrenatural existentes no Algarve, editadas e inéditas.

É constituído por duas partes. A primeira pretende descrever todas as personagens das lendas de aparições (e desaparecimentos) no Algarve, de origem míticas ou religiosa, reportando-nos, sempre que possível, ao início da sua tradição e, também, à forma como fazem parte dos costumes e/ou rituais dos habitantes desta região, pois nem sempre são os mesmos por todo o país, como são os casos, por exemplo, da bruxa e da feiticeira, ou mesmo da moura encantada. Por este motivo, é também apresentada uma proposta de classificação das lendas de mouras encantadas do Algarve, visto não poderem ser agrupadas nas classificações existentes, de José Leite de Vasconcellos e de Consiglieri Pedroso.

Apresentamos, ainda o *corpus* de lendas estudado, que é constituído, maioritariamente, por lendas editadas por variadíssimos colectores – Ataíde de Oliveira, Fernanda Frazão, Gentil Marques, José Leite de Vasconcellos, Margarida Tengarrinha, de entre outros; algumas lendas inéditas, recolhidas por um nosso familiar que, entretanto, as tinha passado a escrito, mas não as publicou; e, finalmente, por dez lendas recolhidas por nós em Portimão, Casais e Querença (embora algumas se reportem a outras povoações).

Na segunda parte, é analisada a estrutura narrativa das lendas, com base nas suas categorias fundamentais, bem como a simbologia dos diversos motivos presentes, tentando interpretá-los.

Em anexo, é apresentada a numeração das lendas citadas neste trabalho, cujos textos, constituintes do *corpus* analisado, são apresentados também em anexo, mas num segundo volume.

## RÉSUMÉ

Ce travail a le but de recueillir et de faire une analyse culturelle et littéraire de toutes les légendes du surnaturel existantes en Algarve, soit déjà éditées, soit encore inédites.

Il est constitué par deux parties. La première essaie de décrire tous les personnages des légendes concernant des apparitions (et des disparitions) en Algarve, d'origine mythique ou religieuse, en nous référant, quand c'est possible, au début de sa tradition, aussi bien qu' à leur façon de faire partie des mœurs et/ou des rites des habitants de cette région, puisque cela ne se passe pas de la même manière dans tout le pays, comme en sont des exemples la sorcière et le féticheur, ou même la maure enchantée. Pour cette raison, une proposition de classification des légendes de maures enchantées de l'Algarve est aussi présentée, puisqu'elles ne peuvent pas être groupées dans les classifications existantes, de José Leite de Vasconcellos et de Consiglieri Pedroso.

Nous présentons, encore, le *corpus* des légendes étudiées, qui est constitué pour la plupart par des légendes éditées par de plusieurs collecteurs – Ataíde de Oliveira, Fernanda Frazão, Gentil Marques, José Leite de Vasconcellos, Margarida Tengarrinha, parmi d'autres; quelques légendes inédites, recueillies par un notre familier qui les avait passées à l'écrit au fil du temps, mais qui ne les avait jamais publiées; et, finalement, dix légendes recueillies par nous-mêmes à Portimão, à Casais et à Querença.

Dans la seconde partie, la structure narrative des légendes est analysée, basée sur ses catégories fondamentales, aussi bien que la symbolologie des différents motifs présents, en essayant de les interpréter.

La numérotation des légendes citées dans ce travail est présentée en annexe, bien que les textes composant le *corpus* de légendes analysé, mais ceux-ci dans un second volume.

## **PALAVRAS-CHAVE**

- Mito
- Lenda
- Narrativa
- Tradição
- Algarve
- Simbologia

## **MOTS-CLEFS**

- Mythe
- Légende
- Narrative
- Tradition
- Algarve
- Symbologie

## INTRODUÇÃO

Criança quando o Homem pisou a Lua e adolescente em 25 de Abril de 1974, pertenço a uma geração cujas palavras-chave são “mudança”, “transformação” e “evolução”.

Já não assisti ao aparecimento da rádio, mas vi aparecerem, nas vidas das pessoas comuns, a televisão, o vídeo, o computador, o telemóvel, o CD e o DVD. Vi as *bobines* evoluírem para *cassettes* e estas transformarem-se, assim como os discos em vinil, em CDs e em DVDs. No meu primeiro computador, apenas brincava com jogos em *cassettes*; no segundo, brincava com *disquetes* e já fazia os meus trabalhos para a escola, acrescentando-lhes depois os acentos e as cedilhas; com o terceiro, tinha acesso a estes caracteres memorizando “apenas” três teclas para cada um deles; o quarto apresentava já um “teclado português” e era *expansível* e *compatível*; ao quinto já pude “acoplar” um *modem* e ligar-me à *Internet* que, deitando abaixo o *Minitel* francês durante a corrida, vinha realizar o velho sonho de um grande banco de dados mundial, a que qualquer pessoa poderia ter acesso, em qualquer parte do mundo, a qualquer hora, e de que apenas se falava nos filmes de ficção científica.

Passei a primeira infância numa aldeia onde existia um único telefone, fixo, particular, cujo dono permitia que outras pessoas o usassem em caso de necessidade. Nesta aldeia do Barlavento algarvio, no Verão, à “tardinha”, depois do jantar, as pessoas levavam as cadeiras “da tabua” para a rua, e lá partilhavam os seus problemas, comentavam as cartas dos familiares emigrados ou na guerra, contavam histórias – alguma partida que um homem tinha pregado a um amigo, viagens, negócios, amores, aparições fantásticas: mouras encantadas, “medos”, lobisomens, almas penadas...

A segunda infância, com todo o primeiro ciclo de escolaridade e metade do segundo, foi passada em S. Tomé e Príncipe, onde

havia apenas duas televisões, de particulares que, vivendo na montanha, longe da cidade, captavam imagens de emissões espanholas de Fernão do Pó e de Ano Bom, e que, por todas as razões evidentes, não eram incomodados por ninguém. Para além de adquirir o vício da leitura, passear e brincar com uma liberdade que invejo hoje para as minhas filhas, foram cinco anos de histórias: caça, pesca, amores felizes e infelizes, emigrantes de Cabo Verde, tornados, aparições misteriosas, crenças locais...

A história da chegada à Lua, vista por um grupo restrito de pessoas, uns meses depois, no circuito interno de televisão da tele-escola, veio juntar-se às outras, tão incrível como algumas delas, rodeada de uma aura de fantasia que faria inveja a qualquer *Guerra dos Mundos*, igualmente verosímil e, ao mesmo tempo, tão atordoante como uma mordedura de uma cobra amarela que só larga a presa quando ouve tocar o sino de uma igreja...

A cidade, a adolescência, o Sotavento algarvio, o 25 de Abril, o liceu, a política – a mudança dentro de mim, fora de mim, à minha volta. Outros lugares, outros tempos, outras personagens, outras histórias. Mas, paralelamente, as férias na aldeia.

O vício da leitura conduziu-me à formação em Literatura. O interesse pela Literatura Oral Tradicional surgiu no momento em que tomei conhecimento da existência desta área e teve origem no permanente contacto com a tradição oral. A mudança constante criou em mim, talvez, uma certa nostalgia mas, certamente, a consciência da importância de conservar o património cultural. O prazer que sinto ao explorar estas histórias levou-me a optar pelas lendas de mours encantadas como material para a minha dissertação do Mestrado Interdisciplinar em Estudos Portugueses. Pelas mesmas razões de abrangência e complementaridade opto, agora, por continuar esse estudo, dando-lhe outra amplitude, englobando todas as lendas míticas do Algarve, isto é, as lendas cujas personagens são, para além dos algarvios, todos os seres irreais que povoam o imaginário colectivo e pertencem, por isso, a uma mitologia popular. São textos que nos dão conta da “organização

ideológica” e da “estruturação do imaginário, quer o colectivo particular, próprio da comunidade a que as obras dizem respeito, quer o colectivo geral, universal, situável naquela zona que Edgar Morin designou por «antropocosmológica».”<sup>2</sup>

Penso que a exequibilidade deste trabalho passa por dividi-lo em duas partes. A primeira, de carácter mais etnográfico e antropológico, estabelece a relação existente entre as tradições e as várias personagens sobrenaturais, sobretudo as de carácter mítico, emboea também as de carácter religioso, tentando, quando possível, conhecer as suas origens. Assim, avançaremos, nesta parte do presente estudo, com uma proposta de classificação das lendas de mouras encantadas do Algarve que, como veremos, nem sempre correspondem às suas congéneres do resto do país. Esclarece, ainda, a terminologia usada – “lendas”, “episódios lendários” e “lendas míticas”. Apresentamos, ainda, o *corpus* de lendas estudado, que compreende a recolha oral de algumas histórias, assim como a apresentação de outras, já escritas, mas nunca publicadas, e ainda todas as lendas editadas que encontrámos na nossa pesquisa, que correspondem à maior parte do *corpus*.

A segunda parte, de carácter didáctico-literário, pretende contribuir para a análise de todas as lendas apresentadas – a estrutura narrativa, como também o conteúdo, a expressão, a simbologia dos motivos e a sua interpretação.

Para facilitar a consulta dos textos, proponho uma numeração das lendas, que apresento como primeiro anexo, e que será tida em conta ao longo da dissertação. Assim, não serão citadas as páginas em que se encontram, mas a referida numeração, uma vez que, num segundo volume, apresento todos os textos das lendas que constituem o *corpus* de lendas analisado.

---

<sup>2</sup> *Idem*, p. 5.

# **I P A R T E**

## **ALGARVE E MISTICISMO**



# 1. ALGARVE E MISTICISMO

São as potências do invisível, o *mito* (“o nada que é tudo”), a *lenda*, a *chama* que desce a iluminar o herói, são essas potências que, *fecundando* a realidade tornam a vida digna de ser vivida, ou, melhor, transformam a *existência*, mero vegetar, em *vida*, quer dizer, promessa do que não há, perseguição do Impossível, grandeza de alma insatisfeita.<sup>3</sup>

Por todo o planeta existem paisagens e horas do dia lindas, de cortar a respiração, inspiradoras quer de poetas quer de místicos, mas o que é inegável é que há locais mais propícios ao desenvolvimento de um certo misticismo por parte dos seus habitantes, para isso concorrendo determinados factores, nem sempre os mesmos e nem sempre pelos mesmos motivos.

É comum a quase todas as mitologias a existência de certos locais da Terra integrados numa geografia sagrada, lugares considerados «umbigo», ou «centro» do mundo, onde, através deles, se pode estabelecer a ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e dos deuses. Já a *Bíblia*, resultado de muitas tradições anteriores, também menciona o local e a pedra sobre a qual Jacob adormeceu e viu, em sonhos, a escada que ligava a Terra ao Céu.<sup>4</sup>

Se excluirmos os conhecidos por “Chacras da Terra”, espalhados por todo o mundo, de Stonehenge a Jerusalém, passando por Fátima, Lourdes, Santiago de Compostela, Roma, Jerusalém e Ayers Rock, para citar apenas os mais conhecidos, que são especiais para toda a humanidade, Portugal inteiro parece estar vocacionado

---

<sup>3</sup> Jacinto do Prado Coelho, “Fernando Pessoa Autor da *Mensagem*”, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisboa, Ed. Verbo, 4ª ed., 1973.

<sup>4</sup> Gabriela Morais, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica aplicadas à Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2008, p. 33.

para esta relação com o sobrenatural, havendo, ainda assim, alguns locais mais *mágicos* do que outros.

O sagrado pertence como uma propriedade estável ou efémera a certas coisas (os instrumentos do culto), a certos seres (o rei, o padre), a certos espaços (o templo, a igreja, os lugares régios), a certos tempos (o domingo, o dia de Páscoa, o Natal, etc.). Não há nada que não possa tornar-se sua sede e revestir assim aos olhos do indivíduo ou da colectividade um prestígio sem igual. Nada há, igualmente, que não possa ver-se desapossado dele. É uma qualidade que as coisas não possuem por si mesmas: uma graça misteriosa vem-na acrescentar a elas. «A ave que voa, explicava a Miss Fletcher um índio dakota, pára a fim de fazer o seu ninho. O homem que caminha pára onde lhe agrada. O mesmo sucede com a divindade: o Sol é um lugar onde ela parou, as árvores e os animais são outros tantos lugares. É por isso que se lhes reza, pois atinge-se o sítio onde o sagrado estaciona e obtém-se assim dele a assistência e bênção.»<sup>5</sup>

Para a *propensão mística* do Algarve concorrem os seguintes factores: a sua localização geográfica – “onde a terra acaba e o mar começa”: a proximidade, simultaneamente, de África, do Mediterrâneo e do Atlântico, localização privilegiada, donde partia a maior parte das caravelas; ainda a nível geográfico, a diversidade do relevo e, conseqüentemente, da vegetação e da paisagem – a presença constante do mar e da serra, em toda a região; a sua História (estritamente ligada à situação geográfica) – de salientar o facto de ter sido a primeira parte do actual país a ser conquistada pelos romanos e a última a ser abandonada pelos mouros: conseqüências ao nível da língua, dos costumes e, em particular, da religiosidade.

A paisagem é, assim, um meio expressivo, que evoca sentimentos humanos, sentimentos que são conseqüência da projecção humana no espaço natural. As formas da paisagem impõem-se aos sentidos, criando e fomentando sentimentos que

---

<sup>5</sup> Roger Callois, *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, edições 70, 1988, p. 20.

unem as pessoas aos seus espaços físicos. Estes ganham, por isso, uma “alma” que actua sobre os sentimentos e sobre as ideias dos autóctones, que acabam por revelar na sua própria alma as qualidades da natureza que os rodeia.<sup>6</sup>

Apesar do que Leite de Vasconcellos afirma, com verdade, que “a uniformidade da paisagem do Alentejo e das condições geológicas faz que no Sul haja menos lendas que no Norte e Centro”, porque “o terreno é constantemente cortado de ribeiros ou rios que inspiram poesia, ou por seu marulho ou por sua corrente, ou por suas pedras, areias e peixes”<sup>7</sup>, o facto é que a relativa monotonia da paisagem alentejana dá lugar às serras (do Caldeirão e de Monchique), ao Barrocal e às praias, frequentemente cortadas pela foz de um rio, alternando-se a falésia e as dunas, ribeiros ou rios e rias (Formosa e de Alvor), a argila e a areia, o pinheiro e o cardo-rolador, o eucalipto e o narciso-das-areias. E esta variedade excita a imaginação e, em épocas de *formação de personalidade colectiva*, mais vulneráveis porque ainda de construção do próprio país, de definição de fronteiras, em que o medo dos inimigos vários e dos confrontos das batalhas dá lugar à euforia das vitórias ou ao pânico das derrotas, não é difícil perceber uma religiosidade impregnada de valores flutuantes, onde há lugar para seres fantásticos, invocações, esconjuros, visões, sejam apresentados pelo clero, sejam pelos sentidos, misturando-se, resultando numa *amálgama de crenças*, porque permeável a toda e qualquer manifestação do sobrenatural, divino ou não, os próprios conceitos sobrepondo-se.

Esta ligação com os lugares é mantida através de tradições, cultos e lendas, permanecendo ainda vivos imensos vestígios de uma integração *arcaica* do homem no cosmos, o que constitui um

---

<sup>6</sup> Alexandre Parafita, *A Mitologia dos Mouros*, Canelas, Edições Gailivro, col. Mitologia e Memória, 2006, p.37.

<sup>7</sup> José Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis. A figa. A barba em Portugal. Estudos de etnografia comparativa*, Lisboa, Dom Quixote, 1969, p.741.

tesouro inestimável num mundo em fase acelerada de dessacralização [...]. Todavia, o homem é um ser religioso por natureza (mesmo os sistemas chamados ateus têm os seus ídolos e as suas mitologias) [...] <sup>8</sup>

Assim, alternam também relatos de aparições de santos e de mouras encantadas, de almas penadas e da Virgem Maria, de inspirações divinas e diabólicas, do próprio Jesus Cristo e de lobisomens, assim como antes e depois de batalhas, com exércitos em campo aberto e com hora marcada, ou aquando de escaramuças, ataques a castelos, de surpresa, com fugas apressadas e princesas delicadas literalmente caindo nas mãos de guerreiros feros e brutos.

### 1.1. O PROMONTÓRIO SACRO, AS FINISTERRAS E O RIO LETHES

Talvez a mais importante finisterra portuguesa, o cabo de Sagres constitui um dos altos lugares de uma possível mitologia portuguesa. [...] Efectivamente, o promontório encontra-se saturado de referências históricas, míticas e simbólicas, e é já referido nas fontes da Antiguidade como *cabo sagrado*. [...] É, de facto, invariavelmente descrito como um *Promontorium Sacrum*, lugar de cultos antigos a Saturno (*sacra Saturni*) ou a Hércules, e marcado ainda por ritos de interdição nocturna, e por sua vez associado a vestígios pré-históricos nas imediações (menires). <sup>9</sup>

Parece, pois, que o *misticismo* nas terras algarvias tem origens mais remotas do que possa parecer à primeira vista, pois Paulo Pereira continua, citando Estrabão, Plínio (que precisava “o alcance

---

<sup>8</sup> Paulo Alexandre Loução, *PORTUGAL terra de MISTÉRIOS*, Lisboa, Esquilo edições multimédia, 5ª ed., 2004, p. 20.

<sup>9</sup> Paulo Pereira, *ENIGMAS – LUGARES MÁGICOS DE PORTUGAL – Cabos do Mundo e Finisterras*, Lisboa, ed. Círculo de Leitores, 2005, p. 142.

do aro do cabo Sagrado, integrando Lagos e Portimão”) e outros autores antigos, falando de cultos de Hércules, Saturno (já citados) e Baal Hammon (deus fenício).<sup>10</sup>

Talvez porque, na Península Ibérica, seja a própria geografia que está em concordância com o mito do eterno retorno, vida – morte, fim – princípio; talvez porque seja esta a terra onde se destaca o mito dos rios *Lethes*, com a entrada para o Além e a saída para o renascimento. Terra dos Extremos, o extremo sudoeste, de onde os homens desejavam avistar a terra da sua origem, cuja lembrança conservavam nos confins da memória – no dizer de Fernanda Frazão – e o extremo noroeste, de onde avistavam a terra para onde queriam ir. O mesmo elemento mítico-religioso está presente na tradição do promontório Sacro, de onde se partiu em busca das Ilhas Afortunadas, e está presente em Brigância (também antigo nome da Corunha), ou Breganza (nome referido pelo *Lebor Gabala*), onde, da Torre de Hércules, Ith, Breogan ou o próprio Gatelo, numa noite de luar, vislumbrou a Irlanda, espécie de ilha prometida e paradisíaca, como diz a *Lenda da Fundação*<sup>11, 12</sup>

A verdade é que as Finisterras, locais *onde a terra acaba e o mar começa* [...], inspiraram sempre certas crenças, aparentemente contraditórias: as de fim de mundo, mas também as do mundo do Além, o Sid, ou os Campos Elísios dos Gregos. Ou das ilhas, como Avalon, ou do medieval S. Brandão, tema igualmente glosado aqui na península; ou as ilhas Afortunadas, procuradas por portugueses e espanhóis, os primeiros a acometer tal empreendimento na época já recente. Tudo, claro está, envolto em nevoeiro, como envolto em nevoeiro viria o rei Artur ou o D. Sebastião.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> V. Paulo Pereira, *ob. cit.*, pp. 143 a 145.

<sup>11</sup> Alusão às várias versões da “Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia”, editadas pela mesma autora e citadas na presente obra de Gabriela Morais.

<sup>12</sup> Gabriela Morais, *ob. cit.*, pp. 35 e 36.

<sup>13</sup> Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 43.

Parece-nos impensável dissociar estes três elementos, pois, se é óbvia a ligação do Cabo de S. Vicente a uma *Finisterra*, não se pode, no entanto, como é lógico, separá-lo geograficamente do conjunto da Península Ibérica, onde as tradições também estão ligadas:

Múltiplos evocativos dessa ideia [de que há locais que estabelecem a ligação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos] são os locais com nomes semelhantes, contendo os mesmos significados. *Lethes*, por exemplo, foi também nome de rio no Algarve (Ant. Rei, «O Gharb al-Andalus em dois geógrafos árabes do século VII/XIII: Yâqût al-Hamâwî e Ibn Sa'îd al-Maghribî, p.21, in *Medievalista on line*, N°1, 2005 – Instituto de Estudos Medievais / FCHS – UNL), que passou a rio de Santa Maria e é actualmente o rio Seco das múltiplas lendas de mouras encantadas algarvias, e *Lethe* será raiz do nome do rio Guadalete, em Espanha. Embora, neste caso, não seja segura esta etimologia, a verdade é que também este rio é citado como local de outro mito ibérico correlacionado: L. Mourinho de Azevedo (*op. cit.* [14]) conta que, no topo sul da Península, pelo rio Guadalete, entravam as almas que iam para o Além, enquanto no topo norte, pelo rio Lima, regressavam as almas que renasciam.<sup>15</sup>

José Leite de Vasconcellos, que se deslocou pessoalmente ao Cabo, em Março de 1894, no sentido de perceber que tradições lá corriam ainda no seu tempo, esclarece o seguinte, sobre o que, supostamente, lá se passava ou tinha passado muito tempo atrás:

[...] O Promontorio Occidental dos Cynetes, hoje S. Vicente-Sagres, era nos tempos protohistoricos duplamente sagrado: ahi corriam lendas populares, e se celebravam certas cerimoniaes ritualisticas; ahi havia santuários phenicios. Aquellas lendas e cerimoniaes é natural suppor que fossem indigenas; quem sabe mesmo se já datariam dos tempos prehistoricos? Os cultos phenicios são certamente mais recentes que ellas. Ao passo que

---

<sup>14</sup> L. Mourinho de Azevedo, Fundação, Antiguidades e Grandezas de Lisboa, ed. 1652, *apud* Gabriela Morais, *ob. cit.*, p.33.

<sup>15</sup> Gabriela Morais, *ob. cit.*, pp. 33 e 34.

os santuários de Héracles e Kronos se relacionavam com as grandes navegações do povo que os erigiu, as lendas e cerimónias pertenciam provavelmente ao património religioso dos humildes pescadores da costa.

Á dualidade dos santuários ( Héracles e Kronos) correspondem agora dois nomes em que do mesmo modo a religião manifesta o seu cunho: *S. Vicente e Sagres* (= sacris). E pois provável que se o santuário de Saturno ficava ao oriente, em Sagres, o de Héracles ficasse no extremo oposto, onde ulteriormente se estabeleceu o culto de S.Vicente propriamente dito, pois a notícia que Estrabão dá, de que lá não havia água, só a essa extremidade convém.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> José Leite de Vasconcellos, *RELIGIÕES DA LUSITÂNIA na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913 (reimpressão fac-similada da 1ª ed., Vila da Maia, 1981), p. 214.

## 2. LENDA, MITO E LITERATURA ORAL TRADICIONAL

Mística vem do grego: do adjectivo *mystikos*, ê, *on* (μυστικός, ή, όν) que, por sua vez, deriva do verbo *myeô* (μυέω) que significa, na voz activa, **iniciar, instruir** (nos mistérios) e, na voz passiva, **ser iniciado, ser instruído** (nos mistérios). À raiz, místico e mística dizem respeito aos “mistérios” e aos “mistas” (iniciados). Designa, portanto, a expressão daquilo que não consente expressão, do oculto, do silencioso, do inefável.<sup>17</sup>

A relação entre *lenda* e *mito* já foi por demais discutida por variadíssimos autores, ficando sempre em aberto a questão de qual nasceu primeiro.

O conceito de Mito é, desde os gregos, um conceito altamente ambíguo. O seu significado oscila entre os extremos da sobrevalorização e do desprezo. Por um lado ele é visto como profunda expressão da verdade e da realidade da História; por outro lado, como ocultamento e deformação de verdades e de valores religiosos superiores.<sup>18</sup>

O Padre Manuel Antunes adopta, na sua *Sebenta da Cultura Clássica* (1970), a “linha de solução” do “agrupamento da matéria do fenómeno mítico” apresentada por G. van Riet, em “Mythe et Vérité”<sup>19</sup>, “embora livremente”. Nós adoptaremos as duas “teorias” que nos parece melhor irem ao encontro dos textos encontrados, a “teoria alegórica” e a “teoria simbólica”:

O mito é uma *alegoria*. [...] A alegoria traduz uma ideia sob a forma de uma imagem. [...] A teoria alegórica, cuja essência reside no desnível entre a expressão patente e a verdade latente,

---

<sup>17</sup> Padre Manuel Antunes, *Obra Completa*, Lisboa, ed. Sebenta, Tomo I, Vol.II-Cultura Clássica, Parte I, ed. crítica, 1970, p. 85.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 62.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 64 (cf. *Problèmes d'Épistémologie*, Nauwelaerts, Paris, 1960, pp. 345-422.).



domina grande parte do pensamento da Antiguidade clássica e, nas épocas posteriores, tenderá a impor-se naquelas que poderão ser designadas de “épocas metafísicas”. Uma forma alegórica especifica-se pelo seu objecto. [...]

Está [a teoria simbólica] próxima da teoria alegórica. Tão próxima que, por vezes, é difícil distingui-las. O mito é um **símbolo**. [...] Símbolo é pois **sinal**, isto é, uma realidade que, conhecida, leva ao conhecimento de outra. Símbolo distingue-se de alegoria por ser, também, à raiz, um sinal **natural**, ao passo que alegoria é, **só, sinal artificial**. Sinal natural, o símbolo é a reunião de significante e significado, de maneira indissolúvel e insubstituível, num objecto concreto, no e através do qual traduz uma realidade. Por isso, enquanto a alegoria, mais do que **descobrir, impõe** um sentido, o símbolo, mais do que **impor, descobre** um sentido.<sup>20</sup>

Mas, dentro desta “teoria simbólica”, ainda encontramos um tipo de simbolismo que também nos *serve*: é o “simbolismo psicologista” de Jung, que o Padre Manuel Antunes tão bem nos explica:

“Toda a concepção que explica a expressão simbólica como uma analogia ou descrição condensada de uma coisa conhecida é **semiótica**. Uma concepção que explica a expressão simbólica como a melhor formulação de uma coisa relativamente desconhecida, que não é possível apresentar nem de modo mais claro nem de modo mais significativo é simbólica. Toda a concepção que explica a expressão simbólica como uma circunlocução intencionada ou transposição de uma coisa conhecida é **alegórica**” (*Psychologische Typen*, p. 675). Temos portanto que, para Jung, **símbolo** se opõe a **signo**, por um lado, a **alegoria**, por outro. E opõe-se, porque o símbolo, parente próximo do sonho e da *imago*, é extremamente complexo. Essa complexidade deriva de dois elementos principais: da relação polivalente e ambígua do significante ao significado e, sobretudo, da realidade psíquica profunda de que o símbolo é expressão.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> *Idem*, pp. 64 a 69.

<sup>21</sup> *Idem*, p.70.

O que nos remete, imediatamente, para o carácter universal do mito, embora sempre revestido de aspectos diferentes:

As histórias de carácter mitológico são, ou parecem ser, arbitrárias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco por toda a parte. Uma criação “fantasiosa” da mente num determinado lugar seria obrigatoriamente única – não se esperaria encontrar a mesma criação num lugar completamente diferente.<sup>22</sup>

Mas o “tecido” que resulta da ligação destes “retalhos”, numa determinada região, tal como o resultante em todas as regiões, está ligado à História do Homem e não pode ter uma leitura individual, ainda que o seu estudo o seja.

[...] é impossível compreender o mito como uma sequência contínua. Esta é a razão por que devemos estar conscientes de que se tentarmos ler o mito da mesma maneira que lemos uma novela ou um artigo de jornal, ou seja linha por linha, da esquerda para a direita, não poderemos chegar a entender o mito, porque temos de o apreender como uma totalidade e descobrir que o verdadeiro significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da História. Portanto, temos de ler o mito mais ou menos como leríamos uma partitura musical [...] Temos de perceber que cada página é uma totalidade. E só considerando o mito como se fosse uma partitura orquestral, escrita frase por frase, é que o podemos entender como uma totalidade, e extrair o seu significado.<sup>23</sup>

E Lévi-Strauss continua a sua comparação da mitologia com a música e com a linguagem, de modo a explicar melhor como deve ser feita a sua leitura:

---

<sup>22</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mito e Significado*, Lisboa, edições 70, col. Perspectivas do Homem, 1978, p. 23.

<sup>23</sup> *Idem*, pp. 67 e 68.

[...] na mitologia não há fonemas; os elementos básicos são as palavras. Assim, se se tomar a linguagem como um paradigma, é constituído por, em primeiro lugar, fonemas; em segundo lugar, palavras; em terceiro lugar, frases. [...] No mito há um equivalente às palavras, um equivalente às frases, mas não há equivalente para os fonemas. [...] enquanto a mitologia sublinha o aspecto do sentido, o aspecto do significado, que também está profundamente presente na linguagem.<sup>24</sup>

Os tipos de textos que constituem o objecto do nosso estudo incluem-se no conjunto de práticas linguístico-discursivas “aceites e transmitidas ao longo dos tempos, património cultural, colectivo e anónimo, que chamaríamos *literatura oral e tradicional*”.<sup>25</sup>

[...] se a transmissão mítica se configura em lenda, também a realidade – ou a tradição literária a que chamamos “realista” – pode inserir-se em estruturas míticas, graças às quais se “literaturiza”.<sup>26</sup>

Ora, como Gabriel Janer Manila diz, “as coisas que não somos capazes de nomear são como se não existissem”, e, inclusivamente, “por meio das palavras, atrevemo-nos a imaginar outros mundos”, e, “até os nomearmos, não sabíamos que existiam”.<sup>27</sup>

Oralidade e escrita são duas realidades que se excluem, mas que convivem nas sociedades modernas e em contínua inter-relação. [...] A literatura oral é, em primeiros lugar, um veículo de emoções imediatas, aberta a uma multiplicidade de matizes que se perfilam ao ritmo de uma voz. No princípio era a palavra. E entender aquelas emoções é dar hospitalidade àquela

---

<sup>24</sup> *Idem*, p. 75.

<sup>25</sup> João David Pinto-Correia, in *Revista Internacional da Língua Portuguesa*, Nº 9, Julho de 1993, p.63.

<sup>26</sup> José Jesus de Bustos Tovar, “Presentación”, in *La légende – Anthropologie, Histoire, Littérature (Actes du Colloque tenu à la Casa de Velázquez, Madrid, Casa de Velázquez/Universidad Complutense, 1989, p.15 (tradução nossa).*

<sup>27</sup> Gabriel Janer Manila, *Literatura Oral e Ecologia do Imaginário*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2007, p. 19.

voz. A hospitalidade que acolhe a palavra imprevista, jamais ouvida, balbuciante, que vem do outro.<sup>28</sup>

Maria Teresa Meireles partilha uma opinião semelhante:

Em termos tradicionais, conto que se ouve e não se repete é conto que morre, conto que fica para trás, esquecido.

A repetição e a recordação são antídotos do esquecimento. Repetimos e recordamos para não esquecer. Repetir significa tornar presente, actualizar, lembrar.<sup>29</sup>

Nem todos os textos de transmissão oral são alvo do nosso interesse neste trabalho. Convém distinguir a *lenda* do *conto*, que também existe na nossa região, como é natural, e também, muitas vezes, contendo elementos do domínio do maravilhoso e do fantástico.

[...] estas narrativas ou «rumores» são, afinal, relatos de aparições sobrenaturais e têm uma religiosidade, uma sacralidade que não se encontra no conto, eminentemente profano. Para além disso, ao contrário do conto, todas elas são localizadas ou, melhor dito, referentes a um sítio específico da terra das gentes que as contam, quer seja um poço, uma gruta, um penhasco ou uma fonte.<sup>30</sup>

Pelas mesmas razões, *orações*, *romances*, *fábulas*, *anedotas* e *pragas*, fazendo embora parte do património oral algarvio, não são objecto da nossa análise.

---

<sup>28</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>29</sup> Maria Teresa Meireles, *Quem isto ouvir e contar, em pedra se há-de tornar – Sobre o conto e o reconto*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2ª ed., 2005, p. 16.

<sup>30</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, vol. I, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2009, p. 25.

## 2.1. LENDAS, ENCANTAMENTOS E APARIÇÕES

Sinónimo de *aparecimento*, *acto ou efeito de aparecer*, a palavra *aparição* pode significar *origem, começo*, embora surja quase sempre com o sentido, também frequente, de “manifestação súbita de visão; fantasma”.<sup>31</sup> O Dicionário Houaiss apresenta a seguinte definição:

“manifestação, aparecimento súbito e sobrenatural de um ser; espectro, fantasma. [...] aparecimento repentino e de carácter divino de figura bíblica, esp. de santo ou do próprio Cristo, ou da Virgem Maria ou de Deus. [...] por ext.art.plást. a representação destas aparições, esp. as que dizem respeito a Cristo ressuscitado [...]”<sup>32</sup>

Como já anteriormente dissemos noutro trabalho, a distinção feita por Ataíde de Oliveira, ainda que com alguma dificuldade, considera *lendas* todas as narrativas que, segundo apurámos, apresentam uma história que começa ou acaba com o encantamento ou o desencantamento da personagem mítica.

*Encantamentos* chama aquele autor à ocorrência de fenómenos mais ou menos pontuais, episódicos, que se aproximam mais de *aparições de encantados*, sejam eles *mouras* ou *mourinhos*, ou mesmo cobras ou outros animais, que a tradição atribuía a “mouras encantadas sob a forma de diversos animais”<sup>33</sup>, narrativas essas em que, pela sua natureza, tanto o encantamento como o desencantamento estão ausentes.

---

<sup>31</sup> José Pedro Machado, in *Dicionário da Língua Portuguesa*, vol. I, Porto, Ed. Livraria Figueirinhas, 1989, p. 222.

<sup>32</sup> AA.VV., *Dicionário Houaiss*, tomo I, p. 321.

<sup>33</sup> Ataíde Oliveira, *As Mouras Encantadas e os Encantamentos do Algarve*, Loulé, Edição “Notícias de Loulé”, 2ª reedição, 1996, pp. 43 e 44.

Fernanda Frazão e Gabriela Morais fazem uma distinção semelhante:

A sua oralidade [das “lendas de tradição popular”<sup>34</sup>] é visível, ainda nos nossos dias, nas recolhas que se fazem, e os seus contadores afirmam-nas como histórias transmitidas pelos seus próprios avós e avós dos seus avós.<sup>35</sup> Por tudo isso têm um carácter fragmentário, apesar de muitas vezes «a apresentação escrita de uma lenda costuma[r] estruturá-las, dar-lhes um fio e contribui[r] para dar a aparência de que as lendas são discursos completos». <sup>36</sup> Na maioria das vezes, chegam a ter a forma do que podemos chamar «rumores»: *diz-se que além, naquela gruta... naquela rocha... naquela fonte... há um tesouro... está uma moura encantada... apareceu a Senhora... etc.* Ou, ainda, de uma possível historieta – por certo, já perdida – resta apenas o nome do lugar, [...] <sup>37</sup>

Estas investigadoras explicam a origem dos “rumores”:

[...] Esse poder de imaginar e de criar saberes [por parte do homem primitivo ao observar a natureza] mantém-se nesta tradição oral, popular, fragmentada pelo desgaste do tempo e à qual, fazendo a correspondência com a arqueologia, gostamos de chamar «cacos». Cacos de História e cacos de Mito.

E se, de acordo com as ciências cognitivas, o mito foi um factor essencial para a sobrevivência do *Homo sapiens*, estes «cacos» não são só histórias dessa sobrevivência, como são,

---

<sup>34</sup> “Ora as lendas consideradas de tradição popular destacam-se, em primeiro lugar, pelo facto de serem de criação oral, colectiva – anónimas, portanto –, e de serem sempre localizadas. E, sobretudo, por reflectirem um mergulho num tempo perdido e muito antigo.” – Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 6.

<sup>35</sup> Cfr. Oliveira, Francisvo Xavier d’ Ataíde de, *As Mouras Encantadas e os Encantamentos no Algarve*, Loulé, Notícias de Loulé, 1994, *apud* Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 51.

<sup>36</sup> Honório M. Velasco, «Leyendas e vinculaciones», in *La Leyenda. Antropología, Historia, Literatura*. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez. *La légende. Anthropologie. Histoire, Littérature*. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez. 10/11-XI-1986. Madrid, Casa de Velázquez / Universidade Complutense, 1989, p. 124, *apud* Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 51.

<sup>37</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 7.

também, histórias da sobrevivência do próprio mito que lhe[s] está subjacente.<sup>38</sup>

E propõem mesmo uma divisão:

[...] talvez a maneira adequada de dividir o lendário seja, por um lado, as histórias de base e, por outro, as histórias reconstruídas, ou *reconvertidas*. A história de base será, assim, aquela que, nascida do povo anónimo, bem distante da alfabetização e do tempo histórico da hierarquização, contém, de modo mais visível, o núcleo primordial, mítico-religioso, a forma de conhecimento próprio das sociedades mais antigas. Glosado, imitado, decalcado, este núcleo – já racionalizado – acaba por servir de modelo aos eruditos medievais, que o transmitem metamorfoseado, graças também às novas práticas morfológicas e lexicais, inerentes à escrita. Tornam-se, então, «histórias *reconvertidas*», cuja sacralidade e religiosidade de origem é travestida, para passar a servir outros contextos históricos. [...]

Por estas razões, optámos por chamar *narrativas míticas*, e não lendas, às histórias de base, os «cacos» sobre os quais aqui nos debruçamos. Nestas incluímos, claro está, aquilo a que chamamos «rumores».<sup>39</sup>

E também apresentam a sua justificação:

Ora é precisamente pela sua simplicidade que, por entre estes restos do mito, consideramos serem os «rumores» a fornecer-nos a indicação dessa mais clara antiguidade. «Tudo se reduz a referências vagas de mouras encantadas e encantamentos circunscritos a certos lugares da freguesia»<sup>40</sup>. Sendo, como dissemos, esses lugares ambientes pré-históricos por excelência, a referência apenas à aparição de um ente mítico leva-nos a pensar que a imaginação popular o transforma numa espécie de guardião do que esse lugar representa na sua memória, ou seja, o seu próprio passado. Tanto mais que a esse lugar e a esse ser

---

<sup>38</sup> *Idem*, p. 10.

<sup>39</sup> *Idem*, pp. 12 e 13.

<sup>40</sup> Ataíde Oliveira, *ob. cit.* p. 171, referência a Moncarapacho, no Algarve, *apud* Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 52.

mítico se associa, normalmente, um tesouro «encantado», de simbolismo óbvio. [...]

Quanto às narrativas, mais completas, pensamos ser visível, na maioria dos casos, que elas sofreram alterações e acrescentos, a reflectirem já uma grande diacronia. Como uma rede de pesca, estes «cacos» foram arrastando consigo os elementos dominantes de cada época, contextualizando-se, enriquecendo-se e transformando-se. Nestas narrativas estão, assim, todos os ingredientes próprios do imaginário popular que o tornam quase numa espécie de *saga* nacional, reflectindo a caminhada destes povos, de norte a sul do País, através de toda a sua história.<sup>41</sup>

Na mesma linha de pensamento, Alexandre Parafita apresenta a seguinte definição de *lenda*:

[...] é correntemente aceite que se trata de um relato transmitido por tradição oral de factos ou acontecimentos encarados como tendo um fundo de verdade, pelo que são objecto de crença pelas comunidades a que respeitam. É “uma história não atestada pela História” (Jolles, 1976:60). Está localizada numa área geográfica ou numa determinada época, embora os factos históricos “apareçam transfigurados pela imaginação popular” (Reis e Lopes, 1990:216).

Não raramente, a existência de uma lenda é uma consequência da fragilidade da história, ou dos documentos que a fundamentam. Por isso, muitas vezes nasce num espaço nebuloso da história, procurando complementá-la, ou justificá-la, num quadro de representações do imaginário.<sup>42</sup>

Neste estudo, consideramos *lenda* todo e qualquer relato de *aparição* de uma entidade mítica ou religiosa, ou de qualquer efeito considerado sobrenatural (inclusivamente, um *desaparecimento* inexplicável e, de alguma forma, relacionado com alguma entidade), causado por uma *aparição*, ou atribuído a uma pessoa ou a um objecto (por exemplo, um *milagre*), que apresente uma estrutura

---

<sup>41</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, pp. 14 e 15.

<sup>42</sup> Alexandre Parafita, *A Mitologia dos Mouros*, Canelas, Edições Gailivro, col. Mitologia e Memória, 2006, p. 61.



narrativa completa, e *episódio lendário*, aos *vestígios* de histórias, a que Ataíde Oliveira chamou *encantamentos* e Fernanda Frazão e Gabriela Morais chamaram *rumores* e *cacos de história* (que apresentam, naturalmente, as mesmas características de relação com entidades sobrenaturais).

## 2.2. A DESIGNAÇÃO “LENDA MÍTICA”

Na sua proposta de classificação dos géneros da Literatura Oral, o Prof. Doutor Pinto-Correia situa o mito e a lenda (tal como a fábula e o apólogo) nas “composições explicativo-exemplares”, pertencentes ao género narrativo ou narrativo-dramático. Refere-se, sobretudo, à possibilidade de as histórias serem “mais ou menos extensas”, de terem como objecto “vultos históricos” ou “lugares muito concretos”, ao seu carácter com frequência “francamente etiológico” e ao facto de serem “inúmeras” e poderem “ter alcance nacional ou significado muito regional”.<sup>43</sup>

Os diferentes investigadores/colectores subdividem as lendas de acordo com critérios pessoais, classificando-as, contudo, segundo o seu tema dominante: José Leite de Vasconcellos considerou seis “ciclos” – “Lendas Religiosas”, “Lendas de Entidades Míticas”, “Lendas Históricas”, “Lendas de Mouras e Mouros”, “Lendas Etiológicas” e “Lendas de Povoações Desaparecidas”; Fernanda Frazão organizou as *Lendas Portuguesas*, separando-as de acordo com as regiões onde eram contadas e, mais recentemente, dividiu-as em *Lendas da Terra* e *Lendas do Mar* (como também José Jorge Letria); Gentil Marques criou cinco volumes aproximando-se da classificação de José Leite de Vasconcellos – “Lendas dos Nomes de

---

<sup>43</sup> João David Pinto-Correia, “Os Géneros da Literatura Oral Tradicional: Contributo para a sua classificação”, in *RILP – Revista Internacional da Língua Portuguesa*, N° 9, Julho de 1993, p. 67.

Terras”, “Lendas Heróicas”, “Lendas de Mouras e Mouros”, “Lendas Religiosas” e “Lendas de Amor”; Ataíde Oliveira interessou-se particularmente pelas lendas de mouras encantadas, que separou de outras lendas publicadas nas várias Monografias que elaborou, editando-as à parte (tal como os *Contos Populares do Algarve*) e fazendo, como já referimos, a distinção entre “lendas” e “encantamentos”.

À partida, dada a proximidade existente entre os conceitos de *lenda* e de *mito*, a designação “lenda mítica” pode parecer paradoxal. Contudo, dado também o rigor com que alguns estudiosos apresentam os diferentes conceitos de *lenda*, *mito*, *símbolo*, *alegoria*, *história mítica*, *narrativa mítica*, *mitologia*, *oculto* e *misticismo*, e dada a inexistência de uma classificação rígida, que seja seguida por todos os investigadores e colectores, optámos pela designação “lenda mítica”, englobando, como já referimos, toda e qualquer história onde exista a presença, mais ou menos evidente, daquilo a que todos, unanimemente, de uma forma ou de outra, consideramos o sobrenatural, mas com origem num *mito*, para distinção do sobrenatural associado à religião (católica).

### 3. A RECOLHA DO *CORPUS* ESTUDADO

Mais uma vez, ao contrário do que se verifica noutras regiões do país, torna-se muito difícil, no Algarve, a recolha oral, efectuada em “trabalho de campo” (já Ataíde Oliveira se queixou da mesma situação).

No que diz respeito às mouras encantadas, por exemplo, é quase impossível – toda a gente com mais de quarenta anos se lembra de ter ouvido contar, em criança, mas ninguém consegue já reproduzir, exceptuando raríssimas excepções, de episódios ou fenómenos pontuais, como é, por exemplo, o caso da “Lenda da Pedra Mourinha”, em Portimão.

As pessoas abordadas lembravam-se de imensas histórias, mas muito poucas apresentavam as características por nós desejadas – contos, fábulas, orações, quadras...

Nas bibliotecas dos vários municípios, existe, de facto, algum material, mas, a título de exemplo das dificuldades encontradas, devemos referir não ter encontrado o volume de José Leite de Vasconcellos dedicado aos contos e às lendas.

A biblioteca da Universidade de Lisboa foi importante, mas foi sobretudo no Centro de Tradições Populares Manuel Viegas Fernandes que encontramos uma parte significativa da bibliografia necessária.

Também devemos mencionar a biblioteca da Escola Secundária Manuel Teixeira Gomes, que agradavelmente nos surpreendeu com uma quantidade considerável de edições que nos foram muito úteis. Alguns livros eram nossos, já antigos ou adquiridos recentemente para facilitar o nosso trabalho.

### 3.1. APRESENTAÇÃO DO *CORPUS*

Como já referimos no princípio deste trabalho, foram objecto deste estudo lendas que apresentam uma narrativa completa, com uma estrutura passível de esquema actancial, bem como histórias de carácter episódico, aquelas a que Ataíde Oliveira chama “encantamentos”, e Gabriela Morais, “rumores” ou “cacos”.

Não fazem parte da nossa análise alguns dos *romances* existentes, por duas razões: a primeira é que, nas obras rigorosas, *fiáveis* (nomeadamente de Idália Farinho Custódio, Maria Aliete Farinho Galhoz e Isabel Cardigos), são apresentadas as várias versões correntes na tradição de diversas regiões algarvias, mas as histórias são, na sua maioria, acontecimentos que não se passaram no Algarve (por exemplo, o nascimento de Jesus e episódios da sua vida, quando de carácter religioso) – as poucas que apresentam um carácter *mítico*, se assim podemos dizer (“A devota caluniada”, por exemplo), não são localizadas (aproximando-se, por isso, mais dos contos); a segunda razão prende-se com o facto de, no *Romanceiro* de Ataíde Oliveira, as composições que poderiam estar presentes neste trabalho (nomeadamente “A Moura do Castelo de Tavira”) terem sido reproduzidas do *Romanceiro* de Estácio da Veiga. Ora, neste último, pese embora o devido reconhecimento por um trabalho imenso e intenso do seu autor, e que muito importante foi, sem dúvida, na sua época, a verdade é que, como refere J.J.Dias Marques, não temos garantias de que as lendas que pretendíamos analisar tenham sido recolhidas do povo tal como são apresentadas, pelo contrário, o que comprometeria, à partida, a nossa análise. Apesar de alguns autores cujas lendas trabalhámos as terem *revestido* de uma literariedade totalmente alheia à sua recolha (como Gentil Marques), a *matriz* da história não foi alterada, o que parece não ter acontecido com os romances de Estácio da Veiga.

Seja feita desde já uma advertência: o *Romanceiro do Algarve*, bem mais que fiel reflexo da tradição oral algarvia, é uma obra daquele que se apresenta como seu simples colector, Estácio da Veiga. De facto, a presente colecção não obedece aos critérios que, já na época em que foi publicada (e mais ainda hoje), se considerava deverem orientar obras que, como esta, pretendem ser a publicação de textos recolhidos da oralidade: o respeito pela letra desses textos e, por consequência, a sua publicação sem alterações por parte do organizador da obra. [...]

Face a este estado de coisas, a presente edição facsimilada visa dois objectivos: [...] Por outro lado, o estudo introdutório que acompanha esta edição pretende ajudar a esclarecer o processo de formação do *Romanceiro do Algarve*, evidenciando o modo como as versões recolhidas da tradição oral foram alteradas por Estácio da Veiga e apontando os textos que, ao contrário do que o autor afirma, não foram recolhidos da oralidade mas sim pura e simplesmente escritos por ele.<sup>44</sup>

Dois dos romances que poderiam ter cabimento neste estudo (“A Moira Encantada” e “A Senhora dos Martyres”) são apontados por este autor como sendo “perfeitamente falsos e nunca existiram na tradição oral, tendo sido escritos pelo próprio Veiga ou por outro autor culto e depois falsamente atribuídos à oralidade.”<sup>45</sup>

Fazem parte do *corpus* que constitui o objecto de estudo desta dissertação três grupos distintos de textos: todas as lendas já editadas, de que temos conhecimento, após pesquisa exaustiva em Bibliotecas Municipais e outras; um conjunto de lendas inéditas, recolhidas por um informante que as ouviu *in loco*, na sua juventude, passando-as a escrito mais tarde; e algumas lendas recolhidas por nós da oralidade, transcritas tal como as ouvimos e como se encontram gravadas nas três versões entregues em suporte digital.

Perfazem um total de trezentas e nove lendas, de todo o Algarve: duzentas e oitenta e três já publicadas (incluindo várias

---

<sup>44</sup> J.J.Dias Marques, “ESTUDO INTRODUTÓRIO”, in Estácio da Veiga, *Romanceiro do Algarve*, Faro, Universidade do Algarve, 2005, pp. 5 e 7.

<sup>45</sup> *Idem*, p. 6.

versões de algumas lendas, na maior parte dos casos com algumas diferenças, ainda que ligeiras, geralmente), dez inéditas (nunca editadas) e dezasseis recolhidas da oralidade de propósito para este trabalho (pelo que também inéditas).

### 3.2. PROVENIÊNCIA DAS VERSÕES

Apesar de todas as dificuldades encontradas, conseguimos, ainda assim, gravar dezasseis lendas e episódios lendários de informantes que se disponibilizaram para reproduzirem algumas histórias que tinham ouvido desde sempre: a origem do nome do povoado de Odelouca (que, de acordo com a lenda, teria dado, posteriormente, o nome à ribeira, embora tenha acontecido, provavelmente, o contrário, uma vez que “ode” era a palavra para “rio”, em árabe), a Lenda da Costureirinha, a Lenda da Pedra Mourinha, a Lenda das três rochas da praia dos Três Irmãos, assim como a Aparição de Sto. António, a Aparição dos Dois Coelhinhos Brancos, os três casos de *bruxaria*, três casos de *almas penadas*, as *lendas urbanas* de Olhão e de Lagos e a descrição de um *feitiço* deixado numa encruzilhada..

As Lendas da Costureirinha, da Pedra Mourinha, de Odelouca e dos Três Irmãos eram muito conhecidas em Portimão, ainda não há muitos anos. Mesmo assim, hoje, são raríssimos os jovens que já ouviram falar delas; a Aparição de Sto. António foi recolhida em Casais; as restantes, no Centro de Idosos de Portimão, à excepção da lenda urbana de Lagos, dos dois relatos relacionados com o cemitério de Burgau e da descrição dos restos de um feitiço deixado numa encruzilhada, que nos foram reveladas pelo nosso informante das *Lendas Inéditas*.

As Bibliotecas Municipais consultadas foram as de Lagos, Portimão, Faro e Tavira.

### 3.2.1. VERSÕES RECOLHIDAS

A nossa informante de Casais, que nos contou a “Aparição de Sto. António em Casais”, é a D. Maria de Jesus Duarte, mais conhecida por “ti Bia”, que mora na Rua da Sra. de Fátima, N° 34, em Casais. Tem a 4ª classe, lê e escreve muito bem, pois, contou-nos, o pai deu instrução a todos os filhos e filhas, sem distinção. Passámos juntas a tarde do dia 4 de Fevereiro de 2007, em sua casa, quando tinha quase 92 anos.

No Centro de Idosos de Portimão, foram duas as pessoas que, em 14 de Abril de 2007, se lembravam de casos de carácter *mítico* (de entre outros, naturalmente). O Sr. Filipe Marques, que esperava fazer 93 anos em 15 de Setembro seguinte, tem a 4ª classe, é de Monchique, mas estava em Portimão havia trinta e cinco anos: lembrava-se da “Aparição dos dois Coelhoinhos Brancos”. A D. Maria Patrocínio Castilho dos Santos, mais conhecida por D. Bibi, nasceu a 2 de Janeiro de 1934 (tinha, portanto, 73 anos), também tem a 4ª classe e é de Albufeira, embora esteja em Portimão – contou-nos os três casos de bruxaria passados com ela e com o irmão (causa do falecimento deste), em Olhão, uma história de almas penadas, com ela e com a sua mãe (que não acreditava “nestas coisas”) e o “boato” da casa assombrada de Olhão, assim como do cinema, e ainda esclareceu sobre o modo como os espíritos agem, quer por iniciativa própria, quer invocados por bruxas ou feiticeiras.

As três lendas de Portimão, a “Lenda da Pedra Mourinha”, a “Lenda das três rochas da praia dos Três Irmãos”, a “Lenda da Costureirinha” (apesar de esta última correr também nos concelhos de Monchique, de Silves e de Albufeira), bem como a explicação para o nome da povoação de Odelouca foram reproduzidas por Ana Paula Santana, de 50 anos, licenciada

em Economia e professora, presentemente, na Escola Secundária Poeta António Aleixo.

A casa assombrada de Lagos, os dois casos de almas penadas (fogos fátuos e campainhas) e a descrição dos restos do feitiço foram-nos contados pelo nosso informante das *Lendas Inéditas*.

### 3.2.2. VERSÕES INÉDITAS

José Conceição Casinha Nova nasceu a 5 de Junho de 1934, licenciou-se em Filologia Românica e foi professor de Português do ensino secundário. Após a sua aposentação, em 1998, dedicou-se a escrever as suas memórias e a passar à escrita as histórias que ouviu a quem jurava tê-las vivido, assim como outras, de carácter diferente, que presenciou, em Burgau, sua aldeia natal, onde viveu toda a sua infância (freguesia de Budens, concelho de Vila do Bispo, em três quartos da aldeia, concelho de Lagos no último quarto). Foi com imenso prazer que as cedeu para integrarem este estudo, e é com todo o carinho que as reproduzimos e analisamos. Constituem conjuntos de histórias cujas personagens não se encontram em muitas edições (nomeadamente o *lobisomem* e a *morte*).

São dez histórias: quatro de *medos/almas penadas*, sendo que os dois primeiros *medos* não são identificados, enquanto que os outros dois são, manifestamente, *almas penadas*; duas de *lobisomens*; e quatro da *morte*, entidade que não encontrámos em qualquer outra recolha (embora na lenda “O Convite da Mirra”, de Fernanda Frazão, a personagem seja um esqueleto com não muito boas intenções, é, na verdade, “*um morto*” e não *a morte*).



Pensamos que as primeiras sete pertencem ao grupo dos “episódios lendários”, enquanto as últimas três podem ser consideradas “narrativas completas”.

### 3.2.3. VERSÕES EDITADAS

Estes duzentos e oitenta e três textos estão publicados em edições acessíveis em Bibliotecas Municipais e outras, nos mais variados tipos de colecções, de Monografias a Guias Turísticos, e pelos mais variados autores:

Assim, foi trabalhado um total de cento e quarenta e duas lendas (“narrativas completas”) e cento e quarenta e um “episódios lendários” de todo o Algarve (Barlavento e Sotavento), repartidos pelos seguintes “colectores”: três textos de António Miguel Ascensão Nunes (em *Alcoutim – Capital do Nordeste Algarvio (Subsídios para uma Monografia)*); também três, de Adérito Fernandes Vaz (em *Algarve – Reflexos Etnográficos de uma Região*); quatro de Cristóvão Guerreiro Norte (em *Almansil – Monografia e Memórias*); onze de Maria José Guerreiro Pinheiro (dois, em *Cidade de Mil Tesouros* e nove, em *Loulé Cidade de Mil Encantos*); vinte e oito de Margarida Tengarrinha (em *Da Memória do Povo: recolha da literatura popular de tradição oral do concelho de Portimão*); três de Paulo Pereira (em *Enigmas – Lugares Mágicos de Portugal – Cabos do Mundo e Finisterras*); doze, da edição *Lendas de Portugal*, de Gentil Marques; dezassete, das *Lendas Portuguesas*, de Fernanda Frazão, assim como quatro, dos *Passinhos de Nossa Senhora* e três, das *Viagens do Diabo em Portugal* (num total de vinte e quatro); três, organizados por Fernando Calapez Correia, no *Livro das Visitações da Ordem de Sant’Iago na Igreja Matriz de Aljezur*; quatro de Silva Carriço (em *Memória das Coisas*); dois, de J. Mimoso Barreto (em *O Algarve*); dois, de

Estando Louro (em *O Livro de Alportel – Monografia de uma Freguesia Rural – Concelho*); três, de Glória Marreiros (em *Um Algarve Outro*); treze, de José Leite de Vasconcellos, em *Contos Populares e Lendas* e dez, em *Religiões da Lusitânia* (num total de vinte e três); de Ataíde Oliveira: quatro, da *Monografia de São Bartolomeu de Messines*, uma, da *Monografia da Luz de Tavira*, onze, de *A Monografia de Alvor*, sete, da *Monografia de Estombar – Concelho de Lagoa*, cinco, da *Monografia do Agoz*, dois, da *Monografia do Concelho de Loulé*, sete da *Monografia do Concelho de Olhão*, um, da *Monografia do Concelho de Vila Real de Santo António*, e cento e onze excertos da sua edição *As Mouras Encantadas e os Encantamentos no Algarve* (o total é de cento e quarenta e nove histórias); de autores vários, temos ainda um texto de *Tavira do Neolítico ao século XX, II Jornadas de História – Actas* e oito de *Vilas e Aldeias do Algarve Rural*.

### 3.2.3.1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Na lenda “O Cinto da Moura” (LM 13 e LM 31), não há qualquer referência espacial. Optámos, no entanto, por incluí-la neste *corpus*, visto aparecer na edição de Fernanda Frazão como pertencente ao Algarve, apesar de José Leite de Vasconcellos a ter recolhido em Elias – Baião (Douro litoral).

“O Pego Escuro”, de Ataíde Oliveira, é o título atribuído nos *Contos Tradicionais do Algarve*, deste autor, à lenda que é publicada sem título na *Monografia de São Bartolomeu de Messines* (LM 59) e denominada “A Fonte do Arroio” (LM 58), na *Monografia da Luz de Tavira*), por isso o escolhemos. Usámos o mesmo critério

para designar “O Pego da Carriça” (LM 60) e “O Encantamento” (LM 61).

Quanto à existência de tesouros ocultos (assinalada em *Contos e Lendas*, de José Leite de Vasconcellos), Castro Marinho é a designação arcaica de Castro Marim; mas é possível que haja vários “Vales de Bois” no país, pelo que não podemos ter a certeza de se tratar da povoação do concelho de Vila do Bispo, entra Burgau e Budens – incluimos essa “lenda” por existir esta possibilidade (até pelo nome “Val”, em vez de “Vale”, sem a vogal final, própria do falar algarvio, embora se trate, neste caso, muito provavelmente, de uma vogal final muda em todas as outras regiões, mas que dificilmente não seria escrita).

Optámos por incluir a “Lenda de Povoação Desaparecida”, Lameira (também de José Leite de Vasconcellos, *Contos e Lendas*), pelo carácter mítico da “primeira cidade do Mundo”.

Tal como encontrámos “Lendas de Castigos Divinos” (LCD), também incluimos duas lendas de milagres divinos, embora a tradição as distinga e uma seja atribuída a Deus (cristão) e a outra a Allah (muçulmano).

Pelas mesmas razões de “sobrenatural”, inexplicável,

A história “A Casada com o Diabo” (LD 1) aproxima-se, talvez, mais do conto, embora se possa considerar que apresenta alguns pontos de contacto com a lenda – inserimo-la, sobretudo, por estar localizada.

Considerámos “episódios lendários” das Santas Cabeças os depoimentos, em datas diferentes, dos dois clérigos que dão testemunho das suas virtudes, afirmando ter presenciado por várias vezes esse fenómeno.

Incluimos, ainda, as três “Lendas Urbanas” (todas recolhidas), por tratarem de casas assombradas, logo, *almas penadas*, que fazem parte das entidades do nosso estudo.

“A Fonte do Canal” e “O Abismo dos Encantados” têm uma grande parte em comum, que inclui uma façanha só possível por

um qualquer tipo de milagre ou pelo uso de magia por parte do pretendente à mão da moura – por isso, incluímos “A Fonte do Canal”. Todavia, o final não é comum, pois nesta lenda os namorados não são encantados, como na outra. Parece-nos que se trata da mesma lenda que, em versões diferentes, “perdeu” o final, ao longo dos tempos. Considerámos, ainda assim, duas lendas diferentes, pois “O Abismo dos Encantados” apresenta dois actos mágicos, enquanto que a primeira lenda refere apenas um.

#### 4. UMA CARACTERÍSTICA PRINCIPAL DAS LENDAS MÍTICAS ALGARVIAS: A NATUREZA MÍTICA DOS AGENTES-PERSONAGENS

É do sagrado, com efeito, que o crente espera todo o socorro e todo o êxito. O respeito que ele lhe testemunha é feito simultaneamente de terror e de confiança. As calamidades que o ameaçam, de que ele é vítima, as prosperidades que ele deseja ou lhe calham por sorte são por ele relacionadas com determinado princípio que se esforça por vergar à sua vontade ou coagir. Pouco importa o modo como ele imagina esta origem suprema da graça ou das provações: deus universal e onipotente das religiões monoteístas, divindades protectoras das cidades, almas dos mortos, força difusa e indeterminada que dá a cada objecto a sua excelência na respectiva função, que torna a canoa rápida, a arma mortífera, o alimento nutritivo. Por muito evoluída ou muito grosseira que a concebamos, a religião implica o reconhecimento desta força com a qual o homem deve contar. Tudo o que se lhe afigure receptáculo dela surge a seus olhos como sagrado, temível, precioso.<sup>46</sup>

Embora os “mouros míticos”, como lhes chama Alexandre Parafita, sejam as personagens preponderantes da mitologia popular algarvia e, talvez mesmo, portuguesa, outras figuras há que, com bastante relevo, povoam o imaginário popular desta região.

Em Alte fala-se das mouras da *Igrejinha dos Soidos*, das mouras de Benafim, dos mouros encerrados nos grandes serros que circundam aquela povoação; em Boliqueime ouve-se constantemente tratar das bruxas de *Alfontes*, das bruxas da *Parreira Ladeira*, e dos lóbis-homens de *Estelle Montes*.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Roger Caillois, *ob. cit.*, p. 22.

<sup>47</sup> Ataíde Oliveira, *ob. cit.*, p. 136.

Assim, ainda que em menor número, encontramos relatos que falam de sereias, de lobisomens, de almas penadas, da morte e, com maior incidência, de entidades ligadas à mitologia cristã, mais propriamente católica, como a Virgem Maria, Jesus Cristo, alguns santos e, obviamente, o diabo e as forças do mal.

A cada uma das quatro raízes ou elementos em que os Gregos dividiram a matéria, correspondeu depois um espírito. Na obra de Paracelso, alquimista e médico suíço do século XVI, figuram quatro espíritos elementares: os Gnomos da terra, as Ninfas da água, as Salamandras do fogo, e os Silfos ou Sífides do ar. [...] Os Silfos ocupam um lugar intermédio entre os seres materiais e os imateriais.<sup>48</sup>

Seguindo esta divisão, podemos também encontrar figuras míticas movendo-se nos quatro elementos. Mas enquanto as sereias só vivem na água, os lobisomens na terra e as almas penadas no ar, encontramos, por exemplo, aparições de cobras tanto em terra como na água, e as mouras encantadas povoam todos os elementos, tal como as entidades cristãs.

**O inconsciente colectivo** – a grande “descoberta” de Jung – “engloba tudo aquilo que é inconsciente, sobretudo toda a herança das possibilidades de representação que não são individuais, mas comuns a toda a humanidade”. A prova da existência do inconsciente colectivo encontra-a Jung no facto de existirem mitos análogos em povos diferentes pela raça, pela história, pela cultura e sem comunicação uns para os outros. Do inconsciente colectivo derivam os **arquétipos** ou “possibilidades funcionais da *Psique*” que afloram à consciência sob a forma de “imagens arcaicas”, de “símbolos” ou de “mitos”, sob o impacto de uma realidade exterior. Por exemplo: a Sereia, a Ninfa, as Três Graças, Helena, Vénus, a Atlântida, etc. Em síntese: **o mito**

---

<sup>48</sup> Jorge Luís Borges, *O Livro dos Seres Imaginários*, Lisboa, Editorial Teorema, ed. outras estórias, 1989, p.185.

**é a projecção de uma força psíquica que se agarra a um objecto real, transfigurando-o na representação.**<sup>49</sup>

Ora, num país onde, tradicionalmente, apesar de se tratar de uma sociedade patriarcal, em que o homem é o “chefe da família”, mas quando não está ausente de casa, a trabalhar fora (no mar, por exemplo), está ausente nas batalhas, nas navegações (e, mais tarde, emigra), é a mulher que acaba por ser o “pilar” da família, a responsável pela educação dos filhos e o amparo da velhice dos pais.

E é neste universo predominantemente feminino que surgem as entidades míticas, também elas maioritariamente femininas, vestígios de cultos ancestrais da Terra-Mãe.

Quando falamos de fadas, mouras, bruxas e feiticeiras, falamos de um universo feminino, aparentemente dicotómico, mas passível de situações permutáveis. Falamos do universo do possível, do improvável, do desejável, do temível; falamos, sobretudo, de desejos e receios, de castigos e recompensas, de figuras femininas maternais e demoníacas.

Fadas, mouras, bruxas e feiticeiras (mas também sereias, jãs, *velhas* e *velhinhas*, meninas, meias-irmãs, madrastras, avós, sogras, tias, rainhas, princesas, raparigas, madrinhas, etc.) repetem o feminino na sua diversidade e completude.

Fadas, mouras, bruxas e feiticeiras: qualquer um destes entes sobrenaturais se relaciona com os quatro elementos, geralmente com todos eles, e por isso se tornam figuras poderosas em termos de imaginário tradicional. Muitas delas surgem em ambientes onde existe água (rios, riachos, fontes, nascentes), relacionam-se com o fogo e / ou o Sol, possuem a capacidade do voo (com ou sem ajuda de objectos mágicos) e surgem de ambientes telúricos ou servem-se da terra para as suas artes.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Padre Manuel Antunes, *ob. cit.*, p. 71.

<sup>50</sup> Maria Teresa Meireles, *Fadas, Mouras, Bruxas e Feiticeiras*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 1ª ed., 2006, p. 3.

As entidades míticas masculinas (o lobisomem, o mouro, o bruxo), tal como as religiosas (Jesus e os santos), são mais raras e menos acessíveis. As suas aparições são pouco frequentes e o trato menos familiar, mais formal.

No romanceiro europeu proliferam as fadas, os encantamentos, os anões e os duendes, os elfos e os gnomos, as ninfas e as sereias, que directa ou indirectamente se relacionam com este complexo simbólico [seres ancestrais e elementais / fadas / mouras encantadas / povos vencidos obrigados a povoar o interior da terra, onde se encontram as riquezas]. Tal como acontece com Melusina (a fada), que a tradição representa como meia mulher, meia serpente, [...] <sup>51</sup>

Não é, por isso, de estranhar, que, nestas lendas que constituem o nosso *corpus*, também apareçam mais figuras femininas, sobretudo *míticas*, e até as personagens humanas intervenientes seriam maioritariamente mulheres, não se desse o caso de as *mouras encantadas* (também em maioria em relação aos *mouros*) fazerem valer os seus atributos de beleza feminina para tentarem seduzir os seus futuros *desencantadores*. E até a *Morte*, sendo embora um esqueleto (que se designa, no Algarve, por “uma mirra”), é uma figura feminina.

São os lobisomens, capazes de transportarem as pessoas sem destino. São as bruxas nas encruzilhadas dançando, dançando até darem um estoiro... São «as coisas ruins» de feitiçaria para este homem se ligar a esta mulher ou aquela mulher se esquecer deste homem. São invejas, são maldades. São doenças e padecimentos. É a loucura. São «os ataques» e «as sintomas»... <sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Aurélio Lopes, *B. I. das Mouras Encantadas*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2ª ed., 2004, p.4.

<sup>52</sup> Glória Marreiros, *UM ALGARVE OUTRO contado de boca em boca*, Lisboa, Livros Horizonte, 1991, p. 97.



#### 4.1. A *MOURA ENCANTADA*

Esta é a personagem mais comum e, talvez, a mais polémica das que figuram nas narrativas algarvias.

Expressão que designa, habitualmente, os *mouros míticos*<sup>53</sup> (que são rapazes, meninos e, maioritariamente, raparigas), a *moura encantada* é considerada por Garrett um dos dois mitos “nascidos” em Portugal (o segundo é o de D. Sebastião).

Inicialmente ligada às histórias de conquistas e reconquistas, num território igualmente disputado por portugueses do Norte e árabes, foi sempre entendida como uma figura ficcionada dos mouros históricos existentes na época e que protagonizam um elevado número de lendas históricas e religiosas.

Como já afirmámos noutro trabalho, a situação mais frequente era o encantamento das filhas pelos pais, na precipitação da fuga, antes de recontros e batalhas, para que não caíssem nas mãos dos soldados (embora haja outras razões, nomeadamente, o encantamento como castigo por não quererem casar com quem o pai queria impor, por estarem apaixonadas por outro).

No entanto, a grande evolução tecnológica das últimas décadas veio permitir novos estudos e novas descobertas científicas no âmbito da arqueologia, pondo em causa, pelo menos, a ideia pré-concebida e comumente aceite de que *os mouros encantados* tinham uma relação íntima com os *mouros históricos*.

O problema é este: onde acaba a mitologia e começa a História? [...] A Mitologia é estática: encontramos os mesmos elementos mitológicos combinados de infinitas maneiras, mas num sistema fechado, contrapondo-se à História, que, evidentemente, é um sistema aberto.

---

<sup>53</sup> Designação usada por Alexandre Parafita, e que nos ajuda a distinguir as personagens reais, as das *lendas históricas*, das personagens míticas que, supostamente, teriam a mesma origem étnica.

O carácter aberto da História está assegurado pelas inúmeras maneiras de compor e recompor as células mitológicas. Isto demonstra-nos que, usando o mesmo material [...] uma pessoa pode todavia conseguir elaborar um relato original [...].

Quando fazemos História científica, fazemos porventura algo científico ou adoptamos também a nossa própria mitologia nessa tentativa de fazer História pura? [...]

Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado.<sup>54</sup>

José Leite de Vasconcellos já tinha chamado a atenção para uma possível relação entre a *moura encantada* e a pré-história:

1) Assim como os Romanos substituíam pelas Ninfas, lares, *genii*, *fatae* as divindades típicas da Lusitânia, assim com o andar do tempo essas denominações latinas foram substituídas pela Virgem e pelas santas (influência cristã) e pelas moiras, bruxas, etc. Dos tempos antigos só ficou a palavra *fadas*. [...]

3) Vestígios de paganismo: cabelos de oiro das moiras como o das Ninfas clássicas: citação bibliográfica em *Mod. lang. not.*, XXIII, p. 24 (1908).<sup>55</sup>

Acrescentando, ainda:

Assim como no nosso país os monumentos pré-históricos (dólmenes) são habitados pelos Mouros, na Baixa Bretanha, por ex., são habitados pelos *Nains* (Anões).

As Mouras dos montes e penedos é provável que não sejam o mesmo que as das fontes. Ainda que as águas saiam também das rochas e das montanhas, o culto das pedras acha-se muito bem estabelecido na crença popular para que o possamos confundir com outro. As Mouras têm

---

<sup>54</sup> Claude Lévi-Strauss, *ob. cit.*, pp. 58 a 63.

<sup>55</sup> José Leite de Vasconcellos, *Etnografia Portuguesa*, Lisboa, ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol. VII da reimpressão fac-similada da edição de 1980, 1982, p. 474.

uma significação mais vasta do que à primeira vista pode parecer.<sup>56</sup>

Do mesmo modo, João David Pinto-Correia faz a seguinte advertência:

[...] Por seu turno, a “moura encantada”, vulto que o autor [Alexandre Parafita] considera bondosa e suplicante, é, no entanto, perigosamente sedutora, remete miticamente para o culto das águas, inscrevendo-se deste modo em crenças antigas de natureza pagã, se bem que a designação – de características sincréticas, cremos nós – remeta para um período histórico ainda de certo modo próximo de nós.<sup>57</sup>

Ora, segundo Fernanda Frazão e Gabriela Morais, para além da mitificação dos *mouros históricos*, feita pelo povo, “facilmente confundíveis com outros seres míticos”, por desconhecer “o significado e a função originais de certos vestígios arqueológicos e perante, muitas vezes, a sua monumentalidade, como por exemplo, os megalitos”<sup>58</sup>, existe, actualmente, uma teoria histórica que, afastando-se desta origem árabe da *moura encantada*, vem reforçar as hipóteses aventadas da sua ligação a cultos primitivos pagãos<sup>59</sup>, que Gabriela Morais explica do seguinte modo:

Para Alinei e Benozzo [ <sup>60</sup> ] está também completamente fora de questão confundirem-se estas lendas com o povo mouro. E recorrem mais uma vez às possíveis raízes etimológicas que justificam esta sua hipótese, pois reconhecem existir a palavra céltica \*MRVOS para designar, tanto ‘morto’, como ‘ser

---

<sup>56</sup> José Leite de Vasconcellos, *Tradições Populares de Portugal*, Lisboa, ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2ª ed., 1986, Nota 4, págs. 131 e 132.

<sup>57</sup> João David Pinto-Correia, “Prefácio”, in Alexandre Parafita, *O Maravilhoso Popular*, Lisboa, Plátano Editora, 2000, p.12.

<sup>58</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, pp. 17 e 18.

<sup>59</sup> V. Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 18.

<sup>60</sup> Mario Alinei e Francesco Benozzo, investigadores que, de entre outros, defendem a “Teoria da Continuidade Paleolítica das Origens Indo-Europeias” (v. Mário Alinei, *A Teoria da Continuidade Paleolítica das Origens Indo-Europeias: Uma Introdução*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2008).

sobrenatural’. Ora, como se verifica, esses são elementos fundamentais neste tipo de lendas.

Por outro lado, lembram que o termo mais vulgar para designar os monumentos funerários megalíticos, em galego e em português, é *mamoa* e não *dólmén* – o termo utilizado noutras línguas. Na realidade, a anta que conhecemos é apenas o «miolo», escondido sob um monte de terra, agora desaparecido, que tinha essa forma sugestiva de mama, ou de ventre grávido de mulher. Assim, o termo \*MRVOS, tal como o termo *mamoa* mostram ser aqui que reside o fundo originário deste lendário. Um fundo pré-histórico céltico, fruto de uma longa tradição oral, e não tardio, como o séc. VIII.<sup>61</sup>

Mas para além da possibilidade colocada pela linguística histórica da etimologia da palavra “mouro”, esta teoria apoia-se em testes modernos levados a cabo por arqueológicos, recentemente, apresentando, por isso, uma base científica:

Afinal, a genética parece confirmar que até há cerca de 17, 16 mil anos os nossos directos antepassados fizeram parte do «Refúgio Ibérico», a partir do qual se repovoou grande parte da Europa, uma Europa quase despovoada pela glaciação. E também nos diz que a maioria do nosso ADN (de um modo geral, comum ao Ocidente europeu) é autóctone, – ou seja, na linha dos primeiros *Homo sapiens sapiens*, aqui estabelecidos, desde há cerca de 40 000 anos.

Afinal, a arqueologia também confirma que já aqui estávamos, *Homo sapiens sapiens*, desde essa data – veja-se a ocupação da gruta do Escoural ou do Almonda – e que há evidências de continuidade na ocupação do território, atravessando as várias épocas pré-históricas, proto-históricas e históricas. E a arqueologia desmente – pois não há quaisquer vestígios comprovativos – umas pseudo invasões europeias, consideradas pelos historiadores tradicionais a fonte *bendita* dos actuais europeus, que teriam substituído *integralmente* os povos preexistentes.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Gabriela Morais, *ob. cit.*, pp. 30 e 31.

<sup>62</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, pp. 4 e 5.

Também a Igreja Católica teve um papel importante na confusão estabelecida, e escolhemos apresentar as seguintes exposições, de Adalberto Alves, Alexandre Parafita e Fernanda Frazão e Gabriela Morais, respectivamente, que pensamos complementarem-se:

Tão imposta foi a todas as consciências essa manipulada luz da história, que, ainda hoje, às crianças se ensina serem eles [os mouros] os homens sem rosto, sem nome, sempre os “outros”, aqueles a quem D. Afonso Henriques, invariavelmente, vence a golpes de montante.<sup>63</sup>

A ausência de outras versões que não as “oficiais” permitiu construir no imaginário colectivo a ideia dos mouros infiéis, bárbaros sarracenos, gente perversa, criminosa, usurpadora, que só a fé e a heroicidade dos cristãos puderam combater. A instituição educativa, até aos anos 70 do século XX, conservou nos manuais e em outras obras autorizadas muitos textos de teor fundamentalista, faccioso, para tentar relatar alguns dos principais episódios relativos ao conflito cristão-islâmico.<sup>64</sup>

[...] Convirá acrescentar ter sido talvez por não poder extirpar completamente as crenças anteriores, que a Igreja, não só as diabolizou, como poderá ter fomentado a confusão entre os termos *mouro* e *pagão*, sendo essa também uma das razões na base do actual equívoco entre as mouras encantadas e a etnia muçulmana. E a contaminação estende-se à atribuição popular da autoria de construções pré ou proto-históricas ditas como obras de mouros, numa clara confusão entre o grupo étnico que aqui esteve na época medieval e os seres míticos da tradição.<sup>65</sup>

Já Martins Sarmiento defendia «que nas nossas tradições de mouros encantados o nome de mouros veio substituir o de pagãos e que tais tradições existiam muitos séculos antes da invasão árabe [...] os mouros da nossa lenda são os mouros dos castros, das fontes e das mamoadas, isto é, os misteriosos construtores de

---

<sup>63</sup> Adalberto Alves, *O Meu Coração É Árabe*, Lisboa, col. Documenta Poética, N° 7, ed. Assírio & Alvim, 2ª ed., 1991.

<sup>64</sup> Alexandre Parafita, *A Mitologia dos Mouros*, p. 89.

<sup>65</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 17.

tudo isto, os pagãos, enfim, como os cristãos lhes chamavam ao princípio». <sup>66</sup>

Esta figura, que, como afirmámos noutro trabalho, à semelhança dos deuses pagãos, apresenta-se com todas as características consideradas boas e menos boas encontradas no ser humano, protagoniza um número elevadíssimo de relatos. Mas, “a maioria das vezes, as mouras são figuras que um fado nefasto mortifica e faz sofrer; figuras que pedem ajuda aos humanos e que deles necessitam para [as] poderem desencantar [...]” <sup>67</sup> e, duma forma geral, “a “moura encantada” participa no conjunto de entes que não nos são antipáticos ou, até pelo contrário, se insinuam como simpáticos ou interessantes [...]” <sup>68</sup>

Como também já tivemos ocasião de assinalar noutro trabalho, relacionam-se com os quatro elementos (tal como a serpente, como veremos adiante), pois aparecem junto de fontes, de rios, de pegos, de poços, de cisternas – água –, mas também de estradas no campo, de rochas – terra –, sobre as muralhas de castelos – ar – e temos mesmo uma moura encantada no fogo (nas labaredas de um forno de cal).

[...] a partir das pinturas ou das insculpturas rupestres, dos vestígios encontrados em escavações, fomos encontrando constantes desde a Pré-História até aos nossos dias que, apesar de tudo, o tempo não conseguiu apagar. E verificámos que se terá traçado um verdadeiro «caminho da serpente», prolongado, não só na iconografia e na simbologia da Senhora da Conceição, a quem D. João IV consagrou o País, como em muitos outros elementos culturais, visivelmente persistentes ao longo de toda a

---

<sup>66</sup> Martins Francisco Sarmiento, “Materiais para a Arqueologia do Concelho de Guimarães”, pp. 172-173, in *Revista de Guimarães*, 1 4), Out.-Dez, 1884, Guimarães, Casa de Sarmiento, pp. 161 a 189, *apud* Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 17.

<sup>67</sup> Maria Teresa Meireles, *ob. cit.*, p. 18.

<sup>68</sup> João David Pinto-Correia, “Prefácio”, in Alexandre Parafita, *O Maravilhoso Popular*, Lisboa, Plátano Editora, 2000, p.12.

nossa história. O estudo de lendas e de tradições populares é também um claro sinal desse «caminho» [...] <sup>69</sup>

E Fernanda Frazão e Gabriela Morais acrescentam:

Verificamos, assim, que este *corpus* [as lendas de mouras encantadas] se insere exactamente nesse mesmo «caminho da serpente» a que nos referimos antes, o caminho traçado pela história dos povos deste território, no período começado há cerca de 40 000 anos e que se prolonga até hoje. <sup>70</sup>

Por vezes, são figuras femininas de rara beleza, diáfanas, que aparecem penteando os cabelos louros com pentes de ouro, mas outras vezes transformam-se em cobras, que podem ou não ser providas de cabelo, conforme sejam totalmente cobras ou apenas metade, com a cabeça humana. Também podem oferecer figos aos passantes, mas os figos transformam-se em ouro e, mais tarde, fruto da curiosidade e, sobretudo, da ambição, em carvão.

As mouras, relacionadas com a luz e o aspecto solar através dos cabelos loiros que penteiam, da altura do ano em que aparecem (solstício de Verão, S. João) e do ouro que oferecem, vê[e]m este aspecto solar contrabalançado pelo seu meio corpo de cobra, ligada à terra na sua representação nocturna, bem como ao fado que sofrem e ao carvão, enquanto representação das trevas. <sup>71</sup>

Aurélio Lopes apresenta as suas semelhanças com as *fadas*:

Heranças de um tempo mítico, manifestações de um maravilhoso que radica no mais fundo do lendário colectivo das culturas mediterrâneas, as Fadas e as Mouras Encantadas surgem-nos como entidades telúricas associadas a lugares recônditos e misteriosos, aos quais as ligam antigos e lendários encantamentos!

---

<sup>69</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 3.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 18.

<sup>71</sup> Maria Teresa Meireles, *Fadas, Mouras, Bruxas e Feiticeiras*, p. 22.

São personagens de um tempo prodigioso que nem pela ausência de completa dimensão histórica é tido como menos real no imaginário popular. Tempo primordial, esse, cuja reactualização ritual dá corpo a muitos dos nossos cerimoniais mágicos e religiosos.

Seres elementais, residuais de memória de uma época entendida como uma autêntica idade do ouro, as Mouras Encantadas têm a particularidade de se tornarem invisíveis aos olhos humanos ou de apenas deixar vislumbrar uma imagem difusa e em desaparecimento: o doirado do seu cabelo refulgindo ao sol, o reflexo parcial da sua imagem na água. São fiandeiras sublimes; fiam o linho e o destino! [...]

As mouras encantadas (à semelhança das fadas, que controlam o destino, o «fado», e que deste modo o podem alterar) surgem muitas vezes de imprevisto aos viandantes [...]<sup>72</sup>

E explica, também, a sua relação com os *Mouros*:

Inserem-se na mitologia dos encantados que, numa perspectiva histórico-lendária, transforma os povos antigos e vencidos em arquétipos de marginais e clandestinos, logo, ocultos e mágicos, muitas vezes habitantes do submundo. São eles os detentores da verdadeira sabedoria, poder e riqueza, obrigados a descer às entranhas da terra e a esconderem-se, mas, também por isso, a imergir nas energias telúricas aí persistentes e impregnar-se de um poder mágico e uma força sobre-humanos.

Tudo se processa como, se esgotado o poder material, restasse aos povos vencidos, remetidos para o limbo existencial, a recorrência às forças mágicas e sobrenaturais primevas que da terra emanam e no seu interior se conservam potencialmente actuantes. Ao poder cabalístico de transmutar em ouro todo o mineral (mesmo o menos nobre, como o carvão), junta-se o acesso às riquezas do interior da terra; donde vêm os metais, as pedras preciosas e o ouro, que fazem ricos os povos.<sup>73</sup>

Ora, na sua relação com os humanos, servem-se de estratégias diferentes para os abordar, frequentemente com o mesmo objectivo:

---

<sup>72</sup> Aurélio Lopes, *ob. cit.*, pp.3 e 4.

<sup>73</sup> *Ibidem.*



serem desencantadas. E estas abordagens exigem, geralmente, uma perícia e qualidades como a discrição, a paciência, a persistência e a coragem, valores com que os *desencantadores* são postos à prova, e cuja ausência pode ser fatal para ambas as partes – os encantamentos são dobrados e os tesouros perdidos.

Seja qualquer for o contacto, submetem sempre os visados a uma prova, explícita ou implícita, como condição necessária (e a maior parte das vezes suficiente) para vir a obter um tesouro de inimaginável riqueza.

Por todo o País abundam histórias, apresentadas como de veracidade inquestionável, em que tesouros fabulosos são obtidos por bem fadados, e «explicam» assim enriquecimentos inexplicáveis ou, o que acontece vulgarmente, ou em que as hipóteses de enriquecimento acabam por gorar-se face à insatisfação de uma qualquer condição prévia requerida. A coragem suficiente, a ambição desmedida e muito frequentemente a indiscrição e a impaciência são factores que ocasionam, no último minuto, a fuga por entre os dedos do ambicionado tesouro.

São portanto os valores em que assenta a ética e a moral local tradicionais que servem, frequentemente, de critério mítico de referência.

Uma evidente função pedagógica transperece destes episódios que, apesar de lendários, são encarados como reais e imbuídos, implicitamente, de uma inequívoca e pragmática moralidade.<sup>74</sup>

São, no entanto, narrativas de diferentes tipologias, que importa, talvez, “arrumar”, uma vez que, até ao momento, nenhuma classificação existente serve ao *corpus* de lendas do Algarve.

---

<sup>74</sup> *Idem*, pp.4 e 5.

#### 4.1.1. PROBLEMÁTICA DA CLASSIFICAÇÃO DAS LENDAS DE MOURAS ENCANTADAS

Como já verificámos anteriormente, existem dois tipos de lendas de *mouros míticos* (mouras, mouros ou mourinhos): aquelas a que Ataíde Oliveira chamou *encantamentos*, “que se limitam a registar ocorrências de fenómenos mais ou menos pontuais, episódicos”<sup>75</sup>; e as que “obedecem a uma coerência narrativa, estabelecendo relações de temporalidade e de causalidade entre as acções ocorridas, formando sequências narrativas, por sua vez relacionadas entre si, e conducentes a um desfecho”<sup>76</sup>. Acrescentaríamos, ainda, que nelas existem um ou mais conflitos, constituindo uma intriga, ou seja, permitem-nos desenhar um esquema actancial com os protagonistas e os respectivos objectivos, adjuvantes e oponentes.

E, como também provámos nesse mesmo estudo, nenhuma das classificações existentes (de Consiglieri Pedroso e de José Leite de Vasconcellos<sup>77</sup>), criadas, provavelmente, com a intenção de abranger todo o tipo de lendas existentes no país, se pode aplicar às lendas algarvias, nas quais não encontramos *mouras que produzem eco* (os gritos e/ou choros são ouvidos sobretudo à noite, mas não são o mesmo que “eco”), nem *construtoras de monumentos*, e apenas existem as *Gens* como vestígios de fiandeiras e a *Zorra Berradeira* (sobre cuja natureza não há consenso) como vestígio de *génios*

---

<sup>75</sup> M. Manuela N. Casinha Nova, Dissertação de Mestrado *As Lendas de Mouras Encantadas do Algarve*, Universidade Aberta, Lisboa, 2002, p. 58.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Divisão de José Leite de Vasconcellos: a) mouras encantadas com tesouros (em águas, pedras, montes); b) mouras que produzem eco; c) mouras fiandeiras. Divisão de Consiglieri Pedroso (em “ciclos”): 1º) como divindades ou génios femininos das águas (fontes, rios, ribeiros, poços, etc.); 2º) como guardadoras de tesouros encantados; 3º) como fiandeiras e construtoras de monumentos; 4º) como génios maléficos que perseguem o homem, ocasionando-lhe diversas doenças.

*maléficos* – e ambos estes casos pertencem à categoria dos relatos de carácter episódico.

As ocorrências “de narrativa completa”, com intriga, têm todas, como elemento fulcral, o encantamento da moura, explícito ou implícito, de cuja natureza decorre a possibilidade ou impossibilidade da sua própria anulação – o desencantamento, factor que determinará a modalidade da composição.

Assim, são “fechadas” as narrativas em que o *encantamento* surge como o desenlace irreversível da história, aquelas em que, por inépcia do *desencantador* (e, logicamente, do *encantado*, que não escolheu um *desencantador* adequado, daí as consequências serem, frequentemente, nefastas para ambos – recorde-se o dobrar do tempo inicial do *encantamento*), são anuladas todas as possibilidades de *desencantamento*, tal como todas aquelas cujo desfecho consiste na consumação do *desencantamento*. São narrativas “abertas” todas as outras, em que, com maior ou menor probabilidade, permanece a possibilidade do desencantamento.

Tendo em consideração estes “núcleos narrativos”, podemos propor a seguinte classificação para as lendas algarvias, a partir da sua modalidade e não das funções exercidas pelos encantados na história:

1. Lendas cujo elemento central é o *encantamento*
  - 1.1. *encantamento* sem possibilidade de *desencantamento*
  - 1.2. *encantamento* com possibilidade de *desencantamento*
2. Lendas cujo elemento central é o *desencantamento*
  - 2.1. *desencantamento* com final feliz
  - 2.2. tentativa falhada de *desencantamento*
    - 2.2.1. tentativa falhada de *desencantamento* provocada por inépcia do *desencantador*
    - 2.2.2. tentativa falhada de *desencantamento* provocada por medo do *desencantador*, que não chega a tentar

- 2.3. *desencantamento* com final desconcertante, feliz para o *desencantado* e infeliz para o *desencantador*, apesar da sua “competência”

#### 4.1.2. *ENCANTAMENTO / DESENCANTAMENTO*

O *encantamento* pode dar-se em presença ou à distância (*A Moura de Salir* e *A Moura do Arco do Repouso* são dois exemplos de encantamentos “à distância”), por precaução, medo ou raiva do *encantador*.

Independentemente das condições e circunstâncias em que ocorre o *encantamento*, o desencantamento deve obedecer a regras muito precisas, que provarão o merecimento (ou não) do indivíduo que o levará a cabo.

Parece, pois, que as noções de puro e de impuro não foram a princípio bem separadas dos múltiplos sentimentos suscitados, nas suas diferentes manifestações, pelas forças complementares e antitéticas cuja *concordia discors* organiza o universo. A sua oposição é restringida tardiamente a considerações de higiene ou de moral. É possível apreender um estado em que ela se harmoniza indissoluvelmente com outros antagonismos que se conjugam e interpenetram mais do que se deixam ordenar ou distinguir. A pureza é então simultaneamente a saúde, o vigor, a bravura, a sorte, a longevidade, a destreza, a riqueza, a felicidade, a santidade; a impureza reúne em si a doença, a fraqueza, a cobardia, a imperícia, a enfermidade, o azar, a miséria, o infortúnio, a danação. Não é ainda possível aperceber uma aspiração moral. Uma tara física ou um fracasso são censurados da mesma maneira que uma vontade perversa e considerados como indícios ou consequências desta.

Reciprocamente, a habilidade ou o êxito manifestam o favor dos deuses e parecem uma garantia de virtude.<sup>78</sup>

Não será, então, por acaso, que, em quase todos os relatos de tentativas falhadas de *desencantamento*, o erro acontece por interferência de uma mulher.

Na verdade, a ordem natural continua a ordem social e reflecte-a. Estão ambas ligadas: o que perturba uma desordena a outra. Um crime de lesa-majestade é equivalente a um acto contranatural e prejudica da mesma maneira o bom funcionamento do universo. De igual modo, qualquer mistura é uma operação perigosa que tende a trazer confusão e desordem, que se arrisca em especial a baralhar qualidades que convém manter separadas, se se quiser que elas conservem as suas virtudes próprias. [...] Estas [misturas] são temidas quando tendem, por exemplo, a aproximar coisas que, seja a que título for, por contágio ou por natureza, parecem pertencer a um e ao outro sexo. [...] É que a mistura não é considerada pelo pensamento religioso como uma espécie de operação química de consequências definidas e, em todo o caso, puramente materiais. Ela afecta a própria essência dos corpos. Perturba-a, altera-a, introduz nela uma mácula, quer dizer, um foco contagioso de infecção que é urgente destruir, eliminar ou isolar.

As qualidades das coisas são contagiosas: elas permutam-se, intervertem-se, combinam-se e corrompem-se, se uma excessiva proximidade lhes permite reagir entre si. A ordem do mundo encontra-se ofendida na mesma proporção. Assim, para a preservar, é preciso, teoricamente, impedir qualquer mistura capaz de a comprometer ou, na necessidade de proceder a esta delicada manobra, não a efectuar sem tomar as precauções indispensáveis para atenuar o seu efeito.<sup>79</sup>

Mas também os homens falham, por vezes, as suas tentativas, embora, “estatisticamente”, pareçam mais aptos (“As Mouras do Rio Seco 2”, “O Pego Escuro”, “O Almocreve de Estói”, por exemplo).

---

<sup>78</sup> Roger Caillois, *ob. cit.*, p. 56.

<sup>79</sup> Roger Caillois, *idem*, pp. 26 e 27.

O medo é um dos sentimentos que, desde sempre, liga os humanos ao sobrenatural. No caso das mouras, os sentimentos variam ao longo do tem[p]o: começa por haver uma certa curiosidade, por vezes forte atracção, desejos e vontades de várias qualidades e intensidades e por fim, geralmente, é o medo que vence os humanos, e a moura quem vê o seu encanto *dobrado*.<sup>80</sup>

Uma das particularidades mais importantes quer do *encantamento* quer do *desencantamento* consiste no valor atribuído à palavra: é com “gestos cabalísticos” e “uns dizeres” ou “umas orações” que os pais encantam as filhas; são esses gestos e essas palavras que é necessário repetir, por vezes, para desencantá-las (“O Cinto da Moura”, “As Mouras do Rios Seco 2”, “A Fonte de Espiche”, por exemplo); outras vezes, é através da palavra que a *moura* cria (ou tenta criar) um “pacto” com o futuro *desencantador* (“Lenda do Bolo Branco”, “Lenda de Algoz”, “O Almocreve de Estói”).

As mouras encantadas ensinam, àqueles a quem pedem actos de coragem, o que dizer e fazer de modo a desencantá-las [...] O conhecimento ou o desconhecimento da palavra certa define o herói que se torna, deste modo, aquele capaz de ecoar a palavra certa.<sup>81</sup>

Outra particularidade não menos importante, mas do *desencantamento* é o “oposto” da palavra – o silêncio / segredo:

Em relação às mouras, o silêncio/segredo é uma das obrigações dos mortais para com elas [...] Nos contos, a mudez é sempre um estado intermédio, uma espécie de parênteses narrativo, uma suspensão do ser que corresponde a uma

---

<sup>80</sup> Maria Teresa Meireles, *Fadas, Mouras, Bruxas e Feiticeiras*, p. 22.

<sup>81</sup> Maria Teresa Meireles, *A Palavra e os seus ecos*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2006, p. 26.

prova/provação e que conduz, a maioria das vezes, a um assumir pontual da palavra e da acção por uma outra personagem.<sup>82</sup>

É fundamental guardar segredo, enquanto dura o processo que levará ao *desencantamento* (“A Cobrinha do Barranco”, “A Lenda do Bolo Branco”, “A Lenda de Algoz”, “O Almocreve de Estói”, “A Moura Cássima”). E muitas vezes, de facto, essa “mudez” provoca a curiosidade ou a desconfiança de outras personagens, que acabam por agir erradamente, interferindo nesse processo e comprometendo o seu resultado (“Lenda do Bolo Branco”, “Lenda de Algoz”, “A Moura Cássima”).

Trata-se, portanto, de um *pacto*, uma *troca*, um *contrato*, uma *promessa*, e, como tal, deve ser respeitado por ambas as partes (“A troca, acompanhada ou não de palavras, conduz a acção e, de um modo geral, redirecciona-a.<sup>83</sup>). Se uma delas falha, falha a *troca*, falta-se à *promessa*, desfaz-se o *contrato*, quebra-se o *pacto*... e o elemento causador desta mudança de planos deverá estar preparado para pagar pela sua indecisão ou inépcia, sofrendo uma parte das consequências que são sempre nefastas para ambos os intervenientes.

---

<sup>82</sup> *Idem*, pp. 27 e 28.

<sup>83</sup> Maria Teresa Meireles, *A Troca*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2005, p. 12.

## 4.2. O LOBISOMEM

Como a própria designação sugere, trata-se de um ser híbrido de lobo e homem. Existe na mitologia popular da generalidade dos países e perdem-se na penumbra dos tempos as referências que lhe são feitas. Não há, por isso, unanimidade relativamente à origem desta superstição, situando-se as mais remotas alusões ao lobisOMEM em antiquíssimas tradições da Alemanha, da Índia antiga e da Grécia.<sup>84</sup>

Sendo a Grécia o nosso “berço cultural”, não podemos deixar de aludir a certas crenças e práticas, que mais facilmente associaríamos a outras sociedades ditas “menos civilizadas”, mas que poderão estar também na origem desta crença na *licantropia*, que se mantém actual:

On rapporte qu'à la fête de Zeus Dieu-Loup, que l'on célébrait tous les neuf ans sur la montagne aux Loups, en Arcadie, un homme goûtait aux entrailles d'une victime humaine mélangées à des entrailles d'animaux; il était ainsi métamorphosé en loup et restait loup pendant neuf ans; si, durant tout ce laps de temps, il n'avait pas mangé de chair humaine, il redevenait alors homme. Cette tradition nous révèle l'existence d'une société de canibales adoreurs du loup, dont un ou plusieurs membres personnifiaient, ou passaient pour incarner, l'animal sacré pendant des périodes de neuf années consécutives.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Alexandre Parafita, *O Maravilhoso Popular*, p.35.

<sup>85</sup> James George Frazer, *Le Rameau d'Or*, Paris, Éditions Robert Laffont, S. A., 1983, pp. 70 e 71: “Conta-se que na festa de Zeus Deus-Lobo, que se celebrava de nove em nove anos na montanha dos Lobos, na Arcádia, um homem saboreava as vísceras de uma vítima humana misturadas com vísceras de animais; era, então, metamorfoseado em lobo e ficava lobo durante nove anos; se, durante esse lapso de tempo, não tivesse comido carne humana, tornaria à forma de homem. Esta tradição revela-nos a existência de uma sociedade de canibais adoradores do lobo, animal sagrado, que um ou vários membros personificavam, ou fingiam encarnar, durante períodos de nove anos consecutivos.” (Tradução nossa).



Como vemos, esta crença é antiga, apesar de algumas variantes, embora não nos fosse possível apurar se as diferenças estão relacionadas com o tempo ou com o espaço, pois é possível que ambos os factores interfiram.

Na Europa, segundo a crença popular, o lobisomem é homem de dia e transforma-se em lobo à noite (particularmente quando está lua cheia), atacando aqueles que se atravessam no seu caminho. [...] O lobisomem é uma criatura que muito dificilmente se deixa abater, e a sua morte poderá eventualmente ser provocada através de um sem-número de métodos arcanos, tais como a utilização de uma bala de prata ou da arma sagrada da capela de São Huberto.<sup>86</sup>

No centro do país e na Idade Média, acreditava-se que o parentesco espiritual contraído entre compadres “era considerado pela Igreja impeditivo de matrimónio, criando um clima de maldição para as relações amorosas entre compadre e comadre, provindo delas os lobisomens segundo a tradição popular desse tempo [reinado de D. Afonso IV]”.<sup>87</sup>

As causas da licantropia (transformar-se em lobisomem) são várias, entre as quais, ser-se possuído pelo demónio, ser infectado por outro lobisomem ou usar um cinto de pele de lobo. [...] A crença nos lobisomens evoluiu na Europa, durante a Idade Média, [...] Populosos e muito temidos, os lobisomens eram um símbolo de terror e de maldade, bem como da dimensão animal no ser humano.<sup>88</sup>

Em pleno século XX, no Barlavento Algarvio, “para quem crê em lobisomens, é fatal a crença de que, quando alguém tem sete

---

<sup>86</sup> Clare Gibson, *Sinais e Símbolos*, trad. Teresa Lopes Leal, ed. h.f. ullmann, 2008, p. 130.

<sup>87</sup> Victor Mendanha, *História Misteriosa de Portugal*, Lisboa, Editora Pergaminho, 3ª ed., 1997, p. 132.

<sup>88</sup> Clare Gibson, *ob. cit.*, p. 130.

filhos seguidos, todos varões, o sétimo filho deverá chamar-se Adão, pois, caso contrário, virá a ser lobisomem”.<sup>89</sup>

Segundo a mesma crença, caso não se seguisse esta tradição e uma vez perante o facto consumado, seria preciso queimar-lhe as roupas durante uma das suas saídas nocturnas, para deixar de ser lobisomem.

A atracção pelo lado feminino encenada pela lua e a ferocidade inerente à deusa Diana [uma das deusas da lua] remetem para um ambiente florestal e animalesco e para um contexto de caça. [...]

Ao nível das características comportamentais verificamos que o lobisomem «à portuguesa» é perspectivado como um ser noctívago, constantemente marcado pela simbologia numérica do sete, conotado com a figura do burro e não necessariamente com a do lobo.<sup>90</sup>

Também Ataíde Oliveira registou uma crença quase idêntica: “Se uma mulher tiver sete filhos a oito, um será lobishomem, [...]”<sup>91</sup>

Falando do lobishomem diz [“o ignorante camponês”]:

«Se um casal tem sete filhos, um será lobishomem, e este tem de cumprir o seu *fadario*. Levanta-se todas as noites, vae a uma encrusilhada e espoja-se, transformando-se em jumento, e assim transformado anda em correrias, fazendo mal a quem encontra. Toda a vez que ouvirmos cantar um galo fóra das horas costumadas annuncia andar proximo um lobishomem».<sup>92</sup>

Ao contrário do que sucede noutros pontos do país<sup>93</sup> (e, eventualmente, noutros países), na tradição algarvia não existem *lobisomens fêmeas* e, de acordo com a mesma crença, se um casal

---

<sup>89</sup> José Conceição Casinha Nova, colector das “lendas inéditas” que apresentamos.

<sup>90</sup> Alexandre Matos, *B. I. do Lobisomem*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 3ª ed., 2009, p.9.

<sup>91</sup> Ataíde Oliveira, *Monografia do Algoz*, Faro, Algarve em Foco Editora, s/ data, p. 204.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 205.

<sup>93</sup> V. Alexandre Matos, *B. I. do Lobisomem*, pp. 4 e 5.

tiver sete filhas seguidas, a última é “mulher de virtudes ou feiticeira” (como veremos adiante).

Divergindo da crença recolhida por Ataíde Oliveira em Algoz, mais para o lado de Lagos e Sagres acredita-se que o lobisomem sofre a sua metamorfose entre as 23h30 e a meia-noite, nas noites de lua cheia, independentemente do dia da semana, e todas as sextas-feiras, independentemente da fase em que a lua se encontra.<sup>94</sup>

Em certas zonas do Sotavento, a crença é semelhante, mas com um pormenor diferente, que também encontrámos associado às *bruxas* e às *cobras* (a capacidade de entrar nas casas pela fechadura das portas):

O lobisomem não se transformava em lobo mas em burro e entrava nas casas de habitação pela fechadura das portas. A transformação surgia após se espojar no pó das estradas duma encruzilhada. Este condão também podia acabar sempre que fosse espreitado e lhe queimassem as roupas, enquanto andava transformado e errante. Se isto acontecesse, nunca mais poderia ser lobisomem.<sup>95</sup>

O “lobisome” é, muitas vezes, no Algarve, segundo termo ou objecto imaginário de comparações, em conversas: expressões como “feio como um lobisomem”, “peludo como um macaco ou como um lobisomem”, “uivava como um lobo ou como um lobisomem” e “barba, dentes ou mãos de lobisomem” foram por nós ouvidas com frequência.

Contudo, contrariamente ao que se poderia esperar, apenas encontrámos cinco histórias relacionadas com esta personagem, todas do Barlavento, três recolhidas e publicadas por Margarida Tengarrinha, e duas recolhidas da oralidade por um informante

---

<sup>94</sup> Também considerado “dia de bruxas”, tal como a terça-feira – não deixa de ser curiosa esta associação, pois numa das narrativas recolhidas por Margarida Tengarrinha, um rapaz que dizem que é *lobisomem* é acusado de provocar doenças a outras pessoas, usando o livro de São Cipriano, acusação habitualmente feita a bruxas e/ou feiticeiras.

<sup>95</sup> Adérito Fernandes Vaz, in *ALGARVE – Reflexos Etnográficos de uma Região*, Faro, 1994, p.51.

nosso familiar, ainda inéditas (embora destas, uma se refira directamente ao facto de se pensar que um rapaz era lobisomem, e a outra apenas relate uma metamorfose de um burro em homem, o que pressupõe o contrário).

A associação entre a figura do *lobisomem* e a ferocidade interior reprimida é evidente: o aspecto, peludo e feio (como pode ser feio o nosso lado escuro, dominado pelo inconsciente), os actos condenáveis, a transformação do homem em lobo – o animal selvagem e feroz mais próximo do homem, na Europa, e mais parecido ao cão, inofensivo, domesticado, dócil.<sup>96</sup>

[...] poderemos afirmar que o imaginário que envolve o lobisomem em Portugal remete para uma voracidade interior não totalmente expressa, pois estes relatos da nossa tradição oral mostram um lobisomem inferiorizado, mais vítima que acusador, mais «digno de comiseração que de ódio», conforme palavras de Consiglieri Pedroso. Lembra o Diabo... também não tão mau como o pintaram. Na tradição popular portuguesa, sobrevive-se ao ataque, convive-se com o inimigo. Em contrapartida, noutras culturas, a aparição do lobisomem implica uma chacina bestial, onde não há sobreviventes dessa raiva interior, besta primordial encarcerada como uma bomba-relógio pronta a explodir numa noite de lua cheia e no magnetismo desse luar. Talvez a ferocidade lupina permaneça no humano mais do que no lobo; afinal, o maior predador receia, não os animais selvagens, mas a besta escondida em si.<sup>97</sup>

Tal como no resto do país, o *lobisomem* algarvio não parece ser muito feroz nem cometer grandes atrocidades, tal como é referido por Alexandre Parafita:

Sendo embora uma criatura medonha, com a qual ninguém ousa encontrar-se, o lobisomem é considerado por muitos como

---

<sup>96</sup> Alguns cães e alguns lobos são tão parecidos que podem ser confundidos: estarão estas semelhanças na base da ideia de falsidade – pensa-se que é um cão, mas é um lobo / pensa-se que é um homem, mas afinal é um *lobisomem*?

<sup>97</sup> Alexandre Matos, *ob. cit.*, p.16.

um ser bom e inofensivo, que apenas cumpre um fadário com o seu próprio tormento.<sup>98</sup>

Talvez por estas razões, em Portugal (cujos habitantes são conhecidos pelos seus “brandos costumes”), apareça o *lobisomem* também transformado em burro, animal que, se por um lado é domesticado e ajuda o homem nas suas tarefas, por outro, dá coices e é corrente (pelo menos no barlavento algarvio) que também não devemos aproximar-nos da cabeça, pois quando agarra alguma coisa com os dentes nunca mais a larga, ficando preso ao objecto ou à pessoa que trincou. No entanto, não é um animal feroz, como o lobo, há nele uma certa mansidão e, até mesmo, submissão.

O burro, «asno ou jumento» é uma criatura de simbolismo contrastante, que inclui o perigo, a pobreza, a obstinação, a estupidez, a loucura e a preguiça, e, por outro lado, a virilidade, a paciência, a coragem, a brandura e a gentileza. [...] Os cristãos consideram o burro um símbolo do mundo pagão, [...] Uma vez que era um animal de sacrifício, o burro pode significar a **morte**; uma vez que carrega pesos, pode representar os pobres.<sup>99</sup>

É, talvez, de salientar, o facto de três das cinco lendas em que se dão metamorfoses, estas serem em burros, ainda por cima porque, até há cerca de quarenta anos, ainda havia lobos nas matas do Algarve (nomeadamente na mata de Barão de S. João, próxima da localidade onde foram recolhidas duas destas lendas).

O lobo é, de todos os animais, o que mais se tem prestado à incessante avaliação do humano e ao seu confronto com o outro animal; ele não é tanto um estranho vindo do exterior para ameaçar o nosso alimento nem a nossa integridade humana ou a nossa humanidade intrínseca, mas um outro interior, que coabita connosco, nos nossos espaços domésticos, rondando a capoeira ou o átrio, vivendo mais na orla da floresta do que nas suas profundezas, e que também coexiste com cada um de nós, partilha

---

<sup>98</sup> Alexandra Parafita, *O Maravilhoso Popular*, p. 36.

<sup>99</sup> Clare Gibson, *ob. cit.*, p. 104.

da nossa natureza íntima mais indomável, constituindo uma das figuras mais regulares dos mais primitivos sedimentos da nossa identidade.

É igualmente deste convívio com o lobo interior que a tradição popular fala, para que estejamos sempre cientes do livre trânsito que existe no reino animal, e que as cercas dos currais, as vedações das hortas e os muros das quintas existem para ser transpostos no nosso imaginário para que a circulação se mantenha.<sup>100</sup>

No entanto, Maria Teresa Meireles afirma, baseada também num conto apresentado por José Leite de Vasconcellos (“Os Filhos do Carvoeiro”), que, noutras regiões do país, o *lobisomem* é confundido com o *gigante* e com o *olharapo/ciclope*, sobretudo porque “come meninos”, mas também porque “bebe vinho até ficar *meio* tonto”. Conclui que o Olharapo é “permutável com outros entes como sejam a Bruxa, o Lobisomem e o *Alicórnio*”, por apreciarem carne humana e possuírem força e/ou tamanho superiores, pela sua “brutalidade e voz *medonha*”, assustando “heróis e não-heróis”.<sup>101</sup>

Trata-se, pelos vistos, de casos pontuais de contos talvez mais antigos e de regiões supostamente mais agrestes, onde tamanha ferocidade terá subsistido por mais tempo. Como já dissemos, nas lendas do Algarve não existem estas “desmesuras”.

---

<sup>100</sup> Ana Paiva Morais, *B. I. do Lobo*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2ª ed., 2005, p. 23.

<sup>101</sup> Maria Teresa Meireles, *Gigantes, Olharapos e Outras Desmesuras*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2005, pp. 33 a 35.

### 4.3. A *SEREIA*

Monstros do mar, com a cabeça e peito de mulher e o resto do corpo igual ao de um pássaro ou, segundo as lendas mais tardias e de origem nórdica, ao de um peixe. As sereias seduziam os navegadores pela beleza do seu rosto e pela melodia dos seus cantos, atraindo-os para o mar e devorando-os. [...]

Fez-se delas a imagem dos perigos da navegação marítima; depois, a própria imagem da morte. [...] na imaginação tradicional, aquilo que prevaleceu das sereias foi o simbolismo da sedução mortal.<sup>102</sup>

Também Carlos García Gual nos dá uma definição semelhante, acrescentando que não têm “nomes individuais” e que “pertencem à categoria mítica de *daímones* femininos que causam profundo temor por estarem próximos do mundo da morte. Como as Esfinges, as Erínias, as Keres e as Harpias.”.<sup>103</sup>

No entanto, a sua origem é, no mínimo, confusa, por existirem diversas versões que a tentam explicar:

Na mitologia grega são filhas da musa Melpomene e do deus-río Aqueloo, ou de Aqueloo e de Estérope, ou de Portáon e de Êurite, ou de Aqueloo e de Terpsícore, ou de Fórcis, o deus marinho, ou de Aqueloo e da musa Calíope. [...] Segundo Libânio (ainda outra versão), as sereias nasceram do sangue de Aqueloo quando este foi ferido por Hércules.<sup>104</sup>

Jorge Luís Borges diz-nos o seguinte:

---

<sup>102</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dicionário dos Símbolos*, trad. Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Lisboa, Editorial Teorema, 1994, p. 594.

<sup>103</sup> Carlos Garcia Gual, *Dicionário de Mitos*, trad. Anselmo Borges e José Ribeiro Ferreira, Cruz Quebrada, Casa das Letras/Editorial Notícias, 1ª ed., 2005, p. 229.

<sup>104</sup> Ana Maria Freitas, *B. I. da Sereia*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2ª ed., 2005, p. 15.

Ao longo do tempo, as Sereias mudam de forma. O seu primeiro historiador, o rapsodo do décimo segundo livro da *Odisseia*, não nos diz como eram; para Ovídio, são aves de plumagem avermelhada e cara de virgem; para Apolónio de Rodes, de metade do corpo para cima são mulheres e para baixo aves marinhas; para o mestre Tirso de Molina (e para a heráldica), são «metade mulheres e metade peixes». <sup>105</sup>

Assim, as sereias não foram sempre donzelas lindas e simpáticas, com busto de mulher, cauda de peixe e voz canora, imagem imortalizada por Hans Christian Anderson na figura da “pequena sereia”, recentemente recuperada e propagada pela Disney (e que se aproxima de Melusina). Esta imagem mais recente da sereia parece ter sido o resultado de uma evolução em que se misturaram vários mitos antigos.

Não menos discutível é o seu género; o dicionário clássico de Lemprière entende que são ninfas, o de Quicherat diz que são monstros e o de Grimal que são demónios. <sup>106</sup>

Eis algumas semelhanças já registadas por outros estudiosos:

As Sereias têm uma voz sedutora. Mas o seu encanto reside, mais do que no seu tom musical, na informação muito atraente que oferecem ao navegante para torná-lo sábio. Nisso parecem-se com as Musas, porque sabem tudo o que aconteceu e cantam-no, mas os seus contactos não são com o mundo celeste, mas com o mundo dos mortos. Não sabemos se para atrair cada viajante lhe oferecem um chamariz diferente e pessoal, mas o odisseico parece estabelecido de modo especial para o curioso Ulisses, ávido de ouvir as suas próprias façanhas e notícias sobre os seus companheiros de Tróia. <sup>107</sup>

Mas as parecenças com as Musas continuam, também pelo facto de usarem a sua voz sedutora como atracção:

---

<sup>105</sup> Jorge Luís Borges, *ob. cit.*, p.181.

<sup>106</sup> *Ibidem.*

<sup>107</sup> Carlos Garcia Gual, *ob. cit.*, p. 230.



Mas enquanto as Musas emitem um canto festivo e dançam alegres ao serviço de Apolo, as Sereias estão relacionadas com a Morte, e de modo especial com a deusa Perséfone. Em muitas tumbas erigia-se a efígie de uma Sereia – ou então de uma Esfinge – para que fosse guardiã do morto, protegendo o seu último lar.<sup>108</sup>

Não é de estranhar esta parecença com a Esfinge:

Sob influência do Egipto, que representava a alma dos defuntos sob a forma de um pássaro com cabeça humana, a sereia foi considerada a alma do morto que não cumpriu o seu destino e se transformou num vampiro devorador. Entretanto, de génios perversos e de divindades infernais, transformaram-se em divindades do além que encantavam, com a harmonia da sua música, os Bem-Aventurados que tinham atingido as Ilhas Afortunadas; é sob este aspecto que são representadas nalguns sarcófagos (GRID, 425).<sup>109</sup>

No entanto, parecem ter estado desde sempre ligadas aos mares, quer tenha sido por influência da *Odisseia*, quer esta obra tenha sido já influenciada por outras lendas, eventualmente, mais antigas.

O nome de Sereias, *seirenes*, pôs-se em relação etimológica com *seirios*, «ardente», «cálido», o que apontaria para que são, na sua origem, como uns demónios do calor meridiano; e com *seirá*, «corda», «atadura», porque com os seus feitiços encadeiam os seus ouvintes.<sup>110</sup>

O idioma inglês distingue a Sereia clássica (*siren*) das que têm cauda de peixe (*mermaids*). Na formação desta última imagem teriam influído por analogia os Tritões, divindades do cortejo de Posídon.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>109</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 594.

<sup>110</sup> Carlos Garcia Gual, *ob. cit.*, pp. 231.

<sup>111</sup> Jorge Luís Borges, *ob. cit.*, p.182.

Na opinião de Carlos Garcia Gual, “as Nereidas são o que mais se parece com as nossas sereias [...] embora sem cauda de peixe”, pois, ainda segundo o mesmo autor, as “Nereidas vão e vêm pelos espaços marinhos, descem aos fundos, onde habitam no palácio de seu pai [Nereu], e por vezes saem a brincar entre as ondas e a divertir-se [...] saem a saudar os navegantes, nadadoras ágeis, brancas e espumosas”.<sup>112</sup>

A passagem de aves para semi-peixes também é explicada por vários autores:

[...] As Sereias seriam as companheiras de Perséfone (em latim Proserpina) metamorfoseadas pela sua dor em mulheres-ave, lutuosas e lamuriosas, depois do rapto de Perséfone por Hades.<sup>113</sup>

E de diversas formas:

Mas o mitógrafo Higino (na sua *fábula* 141) atribui à deusa Deméter a conversão das ninfas em Sereias como um castigo por não terem velado bem pela sua filha [Perséfone]. Pausânias acrescenta um apontamento, ao referir (em IX, 34.3) que num certame disputaram as Musas e as Sereias. As primeiras venceram e com as plumas das suas rivais fizeram coroas. Tristes Sereias desplumadas!<sup>114</sup>

Mas segundo Maria Teresa Meireles, a sereia também já foi representada com metade do corpo de serpente, o que, na sua opinião, a aproxima da *moura encantada*, e ambas da *melusina* – “uma variante de especial prestígio folclórico é a da Sereia que se enamora de um humano e por momentos é mulher, como a fada Melusina”<sup>115</sup>

A sereia, o mais híbrido dos entes femininos (inicialmente muitas vezes representado com a sua metade animal de serpente e

---

<sup>112</sup> Carlos Garcia Gual, *ob. cit.*, p. 179.

<sup>113</sup> *Idem*, pp. 231.

<sup>114</sup> *Idem*, p. 232.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

não de peixe), aproxima-se, por sua vez, da figura da moura encantada mas, ao contrário desta, vive e sobrevive na água salgada, geralmente local de nascimento de seres mais maléficos e masculinos.<sup>116</sup>

Ana Maria Freitas também refere esta proximidade com *Melusina*:

Melusina, a mulher serpente, entra nesta categoria, pois «La queue de poisson est analogue à la queue de serpent».<sup>117</sup>

Para L. Harf-Lancner, há dois tipos de fadas, as de tipo «*morganien*» e as de tipo «*melusien*»:<sup>118</sup>

No caso das fadas e dos contos de tipo «*melusien*», há um encontro entre a fada e o mortal, um pacto que se estabelece entre ambos e a violação desse pacto por parte do humano, o que leva ao desaparecimento da fada, não sem antes deixar conveniente linhagem.<sup>119</sup>

E Maria Teresa Meireles acrescenta, citando Jaime Cortesão:

Jaime Cortesão, no seu *Romance das Ilhas Encantadas*, repete a ideia e noção de fada-sereia melusina, capaz de dar origem a linhagens e elites locais”.<sup>120</sup>

E conta a “Lenda dos Marinheiros”, que se refere à origem da fundação da Ilha da Madeira, chamando-lhes *mulheres marinhas e ondinas*.

Mulher lendária dos romances de cavalaria, de uma grande beleza, mas por vezes transformada em serpente. Génio da

---

<sup>116</sup> Maria Teresa Meireles, *Fadas, Mouras, Bruxas e Feiticeiras*, p. 20.

<sup>117</sup> Jean Markale, *Mélusine*, Paris, Éditions Albin Michel, 1993, p. 117, *apud* Ana Maria Freitas, *ob. cit.*, p. 8.

<sup>118</sup> L. Harf-Lancner, *Les fées au moyen âge, Morgane et Mélusine, la naissance des fées*, Librairie Honoré Champion, Paris, 1984, *apud* Maria Teresa Meireles, *Fadas, Mouras, Bruxas e Feiticeiras*, p. 15.

<sup>119</sup> Maria Teresa Meireles, *ob. cit.*, p. 15.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

família dos Lusignan, ela aparecia na torre do castelo e lançava gritos lúgubres, de cada vez que um Lusignan ia morrer. Um romance do século XV popularizou a lenda [...].<sup>121</sup>

Desde tempos imemoráveis que as sereias povoam o imaginário colectivo dos povos que habitam junto ao mar.

Ao contrário do que seria de esperar, a sereia tem uma presença quase nula nos nossos contos e, mesmo nas lendas, surge de uma forma quase envergonhada.<sup>122</sup>

Não deixa de ser curioso, estranho, até, que no Algarve, terra de pescadores, vivendo a maioria da população à beira-mar, haja tão poucas histórias protagonizadas por estes seres,

[...] o certo é que estas figuras sobrenaturais da água, com tanto peso nas mitologias das diferentes áreas do globo terrestre, se apagam um pouco no imaginário representado pelos contos. Sobram as mouras encantadas, ninfas de poços e ribeiras, marinhas puxadas para terra pela estranha tendência do imaginário português, já referida por Leite de Vasconcellos, de virar as costas ao mar.<sup>123</sup>

E a explicação pode ser, precisamente, que a *moura encantada* acabou por, de alguma forma, sintetizar todas as figuras femininas mais ou menos perigosas, mais ou menos sedutoras, mais ou menos capazes de se metamorfosearem, ocupando os locais inacessíveis aos

---

<sup>121</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 448: “uma fada de uma beleza maravilhosa promete a Raimondin fazer dele a primeira personagem do reino, se ele aceitar desposá-la e nunca a ver aos sábados. O casamento realiza-se, a fortuna e os filhos coroam a sua união. Mas o ciúme apodera-se de Raimondin, a quem fazem acreditar que sua mulher o enganava, e este espreita, por um buraco na parede, Melusina que, um sábado, se retirara para o seu quarto. Ela está a tomar um banho e ele descobre que ela é metade mulher e metade serpente, como as sereias eram metade peixe ou metade pássaro. Raimondin fica cheio de dor, Melusina traída voa, não sem deixar de clamar a sua pena com gritos horríveis, na torre do castelo.”.

<sup>122</sup> Maria Teresa Meireles, *Fadas, Mouras, Bruxas e Feiticeiras*, p. 20.

<sup>123</sup> Ana Maria Freitas, *ob. cit.*, p. 7.

humanos – covas, grutas, rochas, cisternas, rios, pegos –, movendo-se nos quatro elementos.

A moira, à semelhança da sereia e com ela se confundindo por vezes, é uma representação fragmentária do feminino e como tal incompleta e incorrendo nos perigos de qualquer forma de hibridez.

Na realidade, a imaginação humana deliciou-se multiplicando uma imagem dividida de mulher que primava por uma insistência absoluta no corte entre a parte superior e a inferior, sendo a primeira geralmente humana, enquanto que a segunda podia assumir a forma de diversos animais: serpente, cabra e peixe são os mais comuns. Essa divisão não foi certamente ingénua, visto a parte superior do corpo ser considerada mais espiritual, por se encontrar mais alta, mais «livre» do peso da gravidade, enquanto a outra parte, conotada com a parte sexuada do corpo, se tornava a mais baixa a vários níveis, aquela que se encontra mais próxima do chão e da sua simbólica.<sup>124</sup>

Se a metamorfose da parte de baixo do corpo em peixe (*sereia*) e em serpente (*moura encantada*) não deixa de ter conotações sexuais, a metamorfose em cabra (*dama pé-de-cabra* e *Melusinas*) permite conotações demoníacas (como veremos), pelo que todas simbolizam a tentação, o que não entra de modo algum (pelo contrário) em contradição nem com a simbologia ligada à natureza, nem com os próprios rituais em honra da fecundidade e da fertilidade.

Tal como a língua, também as tradições atravessaram o Atlântico e cruzaram-se com as já existentes no continente americano, e esta entidade, originalmente europeia e feminina, vai encontrar, na *Iara* e no *Boto* dos índios brasileiros, os seus mais próximos equivalentes, sobretudo da Amazónia:

No Brasil, [...] a Iara [ou Uiara] exerce um enorme poder de sedução sobre os homens, semelhante ao do Boto sobre as

---

<sup>124</sup> Maria Teresa Meireles, *Elementos e Entes Sobrenaturais nos Contos e nas Lendas*, Lisboa, Vega, 1998, p.48.

mulheres, razão pela qual também costuma ser chamada de Boto-Fêmea.

Espécie de dom-jão da região amazónica, o Boto é um sedutor irresistível, como a Iara dos Índios Brasileiros, entidade do folclore de certo modo correspondente à Sereia da tradição europeia. Conforme rezam várias lendas, em noites de lua cheia, o Boto emerge das águas dos rios e vem a terra, adquirindo a forma humana, em geral masculina. Assim transfigurado, o jovem desconhecido frequenta bailes e festejos populares, seduzindo as moças e, por vezes, engravidando-as.<sup>125</sup>

Esta ambiguidade de géneros deve-se, provavelmente, ao facto de a *Iara* ter sido, inicialmente, uma figura masculina:

Segundo registos dos primeiros cronistas do Brasil (séculos XVI e XVII), a princípio a Iara era masculina e chamava-se Igpupiara ou Ipupiara, uma espécie de homem-peixe que devorava pescadores e os levava para o fundo do rio. *Ypú-piara*, o que reside ou jaz na fonte, «o que habita o fundo das águas», era um monstro a «que os índios davam como homem marinho, inimigo dos pescadores e das lavadeiras» (Sampaio, 1928). [...] Originalmente, Ipupiara era, portanto, uma entidade masculina, o Senhor das Águas. No século XVIII, decerto devido ao contato das lendas dos povos indígenas com os mitos da tradição greco-romana e do folclore europeu trazido pelos Portugueses, Ipupiara tornou-se a sedutora Iara ou Uiara, que, por vezes, como o Boto, assume inteiramente a forma humana e sai das águas, em busca de vítimas.<sup>126</sup>

Vejamos as razões pelas quais Maria de Lurdes Soares estabelece a correspondência entre a *Iara* e a *Sereia*:

O termo *uiara* ou *y-yara*, conforme o *Dicionário Tupi-Guarani*, significa: *y*, água, rio, e *yara*, senhora. Portanto, Iara é

---

<sup>125</sup> Maria de Lurdes Soares, *B.I. da Iara, do Boto e de Iemanjá*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2008, p. 3.

<sup>126</sup> *Idem*, p. 5.

a Senhora ou Dama das Águas, ou ainda, aquela que mora nas águas. [...] <sup>127</sup>

Conforme narram as lendas (sobretudo dos indígenas da região amazônica), a Iara apresenta-se na figura de uma mulher extremamente bela, dotada de um canto maravilhoso, que costuma banhar-se nas cachoeiras, rios, igarapés e igapós, ou pentear seus longos cabelos sobre as pedras das enseadas.

Ela tem corpo de mulher da cintura para cima e corpo de peixe da cintura para baixo. Os cabelos são de diversas cores, de acordo com as várias versões, inclusive louros e verdes, mas, em geral, são negros e lisos, como os dos povos indígenas que deram origem a essa lenda. <sup>128</sup>

[...] Acredita-se que ninguém consegue escapar à visão e, sobretudo, ao melodioso canto da Uiara, tal como quem ouvia o canto da sereia de tradição europeia. <sup>129</sup>

Mas Ana Maria Freitas estabelece outras analogias:

*Lâmias* e *Nixes* gostam de pentear os cabelos com pentes de ouro. Aliás, esse hábito é comum à maioria das sereias. <sup>130</sup>

Mas há outras semelhanças entre as *Sereias* e as *Lâmias*:

Seres fabulosos de que os Gregos se serviam para assustar as criancinhas. [...]

O nome de *Lâmias* foi dado a monstros femininos que procuravam os jovens para lhe sugarem o sangue. Semelhante ao papão e ao vampiro. <sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> *Ibidem.*

<sup>128</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>129</sup> *Idem*, p. 25.

<sup>130</sup> Ana Maria Freitas, *ob. cit.*, p.20.

<sup>131</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 398: « De uma grande beleza, *Lâmia* terá sido amada por Zeus; mas a esposa do deus, Hera, perseguiu-a por ciúmes e matou todo os os seus filhos. *Lâmia* refugiou-se numa caverna e, com inveja das outras mães, perseguia os seus filhos para os raptar e devorar [...]. »

Quanto às *Nixe*, a única referência que encontrámos é de Consiglieri Pedroso e está também intimamente ligada à *moura encantada*:

[...] as mouras encantadas eram divindades ou génios femininos das águas, análogas às *nixen* germânicas, às *lac-ladies* inglesas, às *rusalki* russas, às *vilas* sérvias, às *elfen* escandinavas, às *naiadas* gregas, etc. Eram também, além disso, os génios que guardavam os tesouros escondidos no centro da Terra, crença que é comum a todos os povos, que conservaram vestígios desta entidade mítica, que parece ser indo-europeia ou pelo menos europeia, por isso que se encontra, quase sem excepção em todos os grupos áricos da Europa. Apenas da mitologia portuguesa desapareceu a feição maléfica que estas entidades por vezes revestem em outras mitologias, por ex. na russa; a não ser que queiramos ver um derradeiro reflexo desta concepção nalgumas superstições ainda hoje em vigor no nosso país e que se executam junto às fontes.<sup>132</sup>

Tudo leva a crer que estamos perante uma daquelas situações sobre as quais Claude Lévi-Strauss afirma que “não se esperaria encontrar a mesma criação num lugar completamente diferente.”<sup>133</sup> (como já citámos na página 25 deste trabalho.):

Iara, a Ondina ou Ninfa das Águas brasileira, portanto, possui as principais características físicas e atributos da Sereia europeia (nomeadamente, a dos relatos da Antiguidade Clássica). Acredita-se que essa coincidência ou paralelo cultural constitui um universal da cultura, uma vez que, a princípio, até onde se sabe, antes da chegada dos Portugueses, não houve contacto entre as lendas e crenças dos Índios e a mitologia europeia (Brandão, 1998).<sup>134</sup>

Mas existem outras semelhanças com a *sereia* e, por conseguinte, também com a *moura encantada*:

---

<sup>132</sup> Consiglieri Pedroso, *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, pp. 217 e 218.

<sup>133</sup> Claude Lévi-Strauss, *ob. cit.*, p. 23.

<sup>134</sup> Maria de Lurdes Soares, *ob. cit.*, p. 8.



A Iara costuma ser representada a pentear-se com um pente de ouro e, por vezes, segura na outra mão um espelho, instrumentos que contribuem para embelezá-la, tornando-a ainda mais sedutora.

O pente e o espelho são conhecidos objectos que, na trajectória do mito europeu, foram incorporados à representação simbólica da Sereia. [...]

O simbolismo do pente ultrapassa o seu sentido vulgar, de simples instrumento utilitário ou decorativo. «Os pêlos e os cabelos sempre estiveram associados à sexualidade e indicam atributos de natureza sexual. [...] Curiosamente, na palavra francesa *séran*, do século XIII, que designa um pente para desembaraçar a fibra de cânhamo ou de linho, percebe-se um eco da palavra *sirene* (sereia em francês). Ora, «além disso, o pente é, simbolicamente, uma representação do sexo feminino. As palavras *kteis* em grego, *pecten* em latim e *pettigone* em italiano designam, aliás, ao mesmo tempo, o pente e o púbis» (Brasey, 2002, 24).<sup>135</sup>

Também *Iemanjá* apresenta algumas semelhanças com a *Iara* e, consequentemente, com a *Sereia*:

[...] é possível encontrar alguns traços comuns entre a Iara indígena, a Sereia européia e a figura de Iemanjá, divindade das religiões nativas dos Africanos.<sup>136</sup>

Em suas diversas representações, Iemanjá [...] segura nas mãos um *abebé* (espécie de leque) de metal prateado, semelhante a um espelho. Às vezes, também é representada segurando uma espada pequena e um *abebé*.

O *abebé* apresenta no centro um recorte, com o desenho de uma sereia. Em outros modelos, aparece uma lua e uma estrela. E também um peixe.<sup>137</sup>

No entanto, *Iemanjá* está, pelo menos depois da colonização portuguesa, muito mais próxima da figura da *Virgem Maria*, ou melhor dizendo, da *Nossa Senhora*, como veremos adiante.

---

<sup>135</sup> *Idem*, pp. 13 e 14.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 3.

<sup>137</sup> *Idem*, p. 15.

#### 4.4. A MORTE

Desde sempre a ideia da morte, ou o mistério insondável que a envolve, constitui para o homem a sua maior obsessão. Por se tratar de um momento único, um momento em que todos os anseios e ilusões terminam e todas as luzes se apagam para sempre – um momento que escolheu o homem, entre todos os seres vivos, para ser o único a ter consciência desse final e a aguardá-lo como quem espera a vinda, irremediável, de um pavoroso fantasma –, não admira que a morte tenha também um lugar personificado na mitologia popular.<sup>138</sup>

No imaginário do povo algarvio, a personagem alegórica da *morte* aproxima-se do conhecido “ceifador”, embora seja sempre referida como uma personagem feminina: é um esqueleto (*uma mirra*) com um manto preto com capuz, deixando ver pouco ou quase nada da caveira que cobre, e segurando uma gadanha, símbolo da ceifa, porque anda *ceifando* as vidas. Num dos nossos textos, aparece como “uma velha muito velha, vestida de luto e com uma valente gadanha na mão” (LMO 3).

Enquanto símbolo, a morte é o aspecto perecível e destruidor da existência. Indica o que desaparece na inelutável evolução das coisas: está ligada à simbologia da terra. Mas é também a introdutora nos mundos desconhecidos dos Infernos ou dos Paraísos; o que mostra a sua ambivalência, assim como a da terra, e a aproxima, de qualquer modo, dos rituais de passagem. Ela é **revelação e introdução**. [...]

Isso não impede que o mistério da morte seja tradicionalmente sentido como angustiante e representado com traços assustadores. É, levada ao máximo, mais a resistência à mudança e a uma forma de existência desconhecida, do que o medo duma reabsorção no nada.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Alexandre Parafita, *O Maravilhosos Popular*, p.38.

<sup>139</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 460.

E é assim que é representada e encarada nas histórias que conhecemos: temida e inexorável, apesar de haver, por vezes, quem pense que pode e tente enganá-la. Trata-se de uma atitude contraditória por parte de quem a teme, gozando-a, chamando-lhe “comadre morte” (ou “D. Morte”, com ironia), aparentando um parentesco com ela, criando, assim, proximidade, para tentar convencer-se de que, agradando-lhe, pode “suborná-la”, ficando por cá mais algum tempo, e/ou para iludir o terror de que se é invadido quando ela, finalmente, aparece (nas histórias recolhidas, só um indivíduo se dispõe a esperá-la, convencido da inutilidade de uma tentativa de fuga).

Ao procurar os princípios da vida, as energias puras do *sagrado*, que a sustentam misturando-se, o ser (coisa, organismo, consciência ou sociedade) aproxima-se menos dela do que se afasta. [...] Retendo na existência o ser que morre de não morrer, esta gravidade aparece como a réplica exacta do ascendente exercido pelo *sagrado* sobre o profano, sempre tentado a renunciar à sua parte de duração em troca de um sobressalto de glória efémera e dissipadora.

O *sagrado* é aquilo que dá a vida e que a rouba, é a fonte donde ela corre, o estuário onde ela se perde. Mas é igualmente aquilo que em caso algum se poderia possuir plenamente ao mesmo tempo que ela. A vida é desgaste e perda. Ela obstina-se em vão em perseverar no seu ser e em recusar-se a qualquer dispêndio, a fim de melhor se conservar. A morte espreita-a.

Não há artifício que valha. Todos os viventes o sabem ou o pressentem. Conhecem a escolha que lhes é deixada. Receiam dar-se, *sacrificar-se*, conscientes de dilapidarem assim o seu próprio ser. Mas reter os seus dons, as suas energias e os seus bens, usá-los prudentemente com fins totalmente práticos e interessados, por conseguinte profanos, não salva seja quem for, no fim, da decrepitude e do túmulo. Tudo o que se não consome, apodrece. É por esta razão que a verdade permanente do *sagrado* reside simultaneamente na fascinação da chama e no horror da putrefacção.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Roger Caillois, *ob. cit.*, pp. 134 e 135.

Para além desta imagem da *morte*, há toda uma série de sinais que a anunciam:

Quando esta ave nocturna [os solitários] chegava junto dos montes (habitações) havia grande agoiro, porque os seus cantos traziam o anúncio da morte. Era o pássaro azarento de grande respeito pelo mau presságio que deixava as famílias tristes a esperar a morte dalgum ente. Se para mais azar havia alguém doente, todos pensavam nesse, embora não o dissessem.<sup>141</sup>

Tal como o piar desta ave, também o uivar dos cães sempre foi temido como agoiro; sobretudo se um cão uivasse uma noite inteira, toda a gente dizia que, em breve, morreria alguém da casa para a qual ele estivesse virado enquanto uivava.

O *mau olhado de quebranto* e os *bruxedos*, em casos extremos, ou simplesmente deixando-os avançar sem os contrariar, eram também considerados causa de morte. Daí a preocupação existente em se protegerem, usando os amuletos tradicionais, de que falaremos a seu tempo.

---

<sup>141</sup> Adérito Fernandes Vaz, in *ALGARVE – Reflexos Etnográficos de uma Região*, Faro, 1994, p.52.

## 4.5. OS *MEDOS* OU *ALMAS PENADAS*

Temem-se [...] acima de tudo, a *decomposição* do cadáver, a imagem mais sugestiva da dissolução suprema e inevitável, do triunfo das energias de destruição que minam tão perigosamente a existência biológica como a saúde do mundo e da sociedade. O próprio morto é um *errante*, uma *alma penada*, enquanto a sepultura e as exéquias não tiverem feito entrar na sociedade dos defuntos aquele que o falecimento separou da dos vivos. Só passa a ser potência benéfica uma vez agregado a uma nova coesão.<sup>142</sup>

Consequência do medo da morte, assistimos, aqui, a um fenómeno psico-linguístico curioso, designando-se a aparição pela emoção causada no espectador, um processo parecido ao da hipálage, revelador do pavor sentido por quem viveu semelhante experiência.

Embora alguns autores distingam *medos de espíritos* (como é o caso n' *O Livro de Alportel*) e, de facto, existam alguns fenómenos assustadores sem qualquer relação aparente com as *almas penadas* (como o gato preto, atirado da falésia, em Burgau, ou o cão grande preto que aparece em S. Brás de Alportel, ou mesmo, ainda nesta região, a *joeira de fogo* “em corrida vertiginosa e grande sussurro”), a verdade é que os dois “conceitos” estão associados, talvez por existir a crença de que, de algum modo, aqueles fenómenos que ficam por explicar se devem também às almas do outro mundo. Ora, como as almas que “andam penando”, segundo a crença popular, são as que ainda não entraram no Paraíso, as do Purgatório, existe qualquer coisa de, se não demoníaco, pelo menos pouco divino, mau e assustador, entre eles.

Sobre estes encontros com *espíritos*, eis a crença que Ataíde Oliveira registou em Alvor, assim como o procedimento devido, por parte da pessoa abordada:

---

<sup>142</sup> Roger Caillois, *ob. cit.*, pp. 55 e 56.

É crença geral que as almas vêm do outro mundo, e aparecem a certas pessoas, pedindo-lhes que cumpram *promessas*, que ellas não cumpriram, quando no mundo viviam. Sobre este ponto não há duas opiniões diversas; e contam-se milhares de acontecimentos, de almas apparecidas e que, depois de cumpridas as promessas, desaparecem. É necessário – dizem – que o individuo a quem a alma appareceu, *requeira*, dizendo: – Em nome de Deus dize o que de mim queres.<sup>143</sup>

A origem desta crença nas almas dos defuntos, movendo-se numa “realidade paralela”, remonta, pelo menos, aos Celtas:

A maior das suas festas [dos Celtas], Samain, que tinha lugar na véspera do nosso 31 de Outubro, celebrava a criação do mundo, quando o Caos se apagou perante a Ordem. Período aterrorizador, quando os espíritos dos mortos voltam para assombrar a Terra, a menos que se lhes ofereçam sacrifícios, e que a religião cristã simplesmente deslocou um dia para celebrar, a 2 de Novembro, o Dia de Finados. Os Celtas acreditavam assim nos espíritos dos mortos, isto é, na sobrevivência da alma.<sup>144</sup>

Quando estes encontros ocorrem à noite (temos relatos de aparições deste tipo mesmo durante o dia, embora sejam situações mais raras), é sempre entre as 23h30 e a meia-noite, e quase sempre em cruzamentos ou entroncamentos, ou seja, *encruzilhadas*, o que prova a influência, ainda, dos Lusitanos:

Acreditando na vida além-túmulo, [os Lusitanos] cremavam os corpos guardando as cinzas religiosamente, presumindo que “nas noites longas e tristes, em que as aves agourentas piavam nos bosques sagrados, as almas dos seus antepassados vagueavam pelas encruzilhadas dos caminhos abertos no mato, na confluência dos rios, nas florestas, onde o choro das árvores, o cântico majestoso da folhagem, a presença misteriosa dos

---

<sup>143</sup> Ataíde Oliveira, *A Monografia de Alvor*, Faro, Algarve em Foco Editora, 3ª ed., 1993, p. 213.

<sup>144</sup> Gerald Messadié, *História do Diabo, da Antiguidade à Época Contemporânea*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2001, Biblioteca das Ideias – estudos e documentos, p.148.

espíritos infundiam respeito e, às vezes, terror”, como nos diz Veiga Ferreira.<sup>145</sup>

E novamente o promontório Sacro aparece, como local de comunicação com o mundo dos mortos, por excelência:

E recordemos, como Ballester, no artigo citado [<sup>146</sup>], a correspondência da geografia com crenças e mitos das religiões antigas e essa mitologia sobre os confins do Ocidente, as *finis terræ*, as terras onde o Sol se põe e a sua conotação com o reino dos mortos. Reino mítico para onde partiam para a eternidade os antepassados de muitos povos que os cultuavam e aos quais atribuíam a sua própria existência.<sup>147</sup>

E, mais uma vez, a própria tradição não nos deixa ignorar as novas descobertas que nos obrigam a ligar, por exemplo, o promontório Sacro aos cultos antigos das pedras:

E Estrabão, levando-nos de novo para o mesmo universo mítico [do rio do esquecimento], acrescenta que, neste ponto extremo do Ocidente, «não é permitido oferecer sacrifícios nem aí pernoitar, pois dizem que os deuses os ocupam àquelas horas. Os que o vão visitar pernoitam numa aldeia próxima, e depois, de dia, entram ali levando água, já que o lugar não o tem». Seguindo Artemidoro, autor anterior a Estrabão meio século, diz ainda «que não se vê nenhum santuário de Hércules [...] nem altar, ou dele ou de algum outro deus, mas que em muitos sítios há grupos de três e quatro pedras, que são pelos visitantes voltadas, em virtude de um costume tradicional, e deslocadas, depois de eles fazerem libações».<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Victor Mendanha, *História Misteriosa de Portugal*, Lisboa, Editora Pergaminho, 3ª ed., 1997, p. 32.

<sup>146</sup> X. Ballester, “Sobre el etnónimo de los gálatas (y de los celtas)”, artigo citado por Gabriela Morais anteriormente, na obra em estudo.

<sup>147</sup> Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 36.

<sup>148</sup> *Idem*, p. 37.

Ora, o próprio José Leite de Vasconcellos relata, após a sua deslocação a Sagres, onde recolheu duas situações ligadas a estes montículos de pedras:

[...] No extremo do Cabo, perto do pharol e das ruínas do convento de S. Vicente, ha varios monticulos de pequenas pedras, que o povo chama *moledros*, e *melédros*, i. é, «moledos», dizendo mesmo «um moledro de pedras». [...] <sup>149</sup>

Não podemos, neste contexto, deixar de citar *O Livro de Alportel*, quando Estanco Louro, depois de descrever os vários tipos de *mêdos* que apoquentam os naturais desta zona, e de narrar alguns episódios atestados por testemunhas, conclui o seguinte:

Como se vê, os mêdos alportelenses, pouco ou nada diferem dos deuses maus dos tempos pagãos, que, como os bons, habitavam também, em montes e fontes, nas árvores, nos caminhos, nos regatos, nas cearas, etc., uns com mais nomeada que outros. <sup>150</sup>

Mas também à crença nas almas dos mortos está ligado o insuspeitado e, aparentemente, inocente costume de pedir um desejo ao ver uma estrela cadente:

Une superstition très répandue, dont il a déjà été donné quelques exemples, associe les météores ou les étoiles filantes aux âmes des morts. On les prend souvent pour les esprits des défunts en route pour l'autre monde.

[...] Dans l'Antiquité classique régnait la croyance populaire que tout être humain avait son étoile dans le ciel: elle brillait d'un vif ou d'un furtif éclat suivant sa bonne ou sa

---

<sup>149</sup> José Leite de Vasconcellos, *RELIGIÕES DA LUSITÂNIA na parte que principalmente se refere a Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913 (reimpressão fac-similada da 1ª ed., Vila da Maia, 1981), vol. II, p. 205.

<sup>150</sup> Estanco Louro, *O Livro de Alportel – Monografia de uma Freguesia Rural – Concelho*, São Brás de Alportel, reedição da obra original pela Câmara Municipal de S. Brás de Alportel, 1986, p. 377.



mauvaise fortune, et tombait sous forme de météore quand il mourait.

On rencontre communément, aujourd’hui encore, des superstitions de ce genre en Europe. [...] A son apparition, on doit, dit-on, faire le signe de la croix et prier; ou bien, si l’on formule un vœu pendant la chute de l’étoile, on peut être sûr qu’il sera exaucé.<sup>151</sup>

Alexandre Parafita recolheu, em Trás-os-Montes, uma vertente da crença, semelhante à que corre também no Algarve:

O povo rural, na sua permanente inquietação perante o mistério da morte, acredita que a alma dos que morrem, após uma existência arredia das convenções divinas, tem assegurado um de dois lugares no “outro mundo”, escolhidos consoante a dimensão da sua culpa: o Inferno ou o Purgatório. E se o primeiro representa um “castigo eterno” e “sem remédio”, o segundo pode constituir-se como lugar transitório, sendo permitido que as almas, após um período de purgação das suas faltas, acabem por obter também um lugar no Céu. Segundo a tradição popular, as almas nestas circunstâncias voltam a este mundo a penar, em busca de auxílios para a resolução dos males que causaram em vida.<sup>152</sup>

No entanto, existe também, embora não haja registos no Algarve, o caso da *dama pé-cabra*, que (pelo menos na versão de Alexandre Herculano) não é uma alma à espera de cumprir o purgatório, mas do próprio inferno, daí talvez o formato dos pés, iguais ao da imagem tradicional do próprio *Diabo*, como veremos adiante. Pelo aspecto humano (pelo menos em parte do corpo), pela

---

<sup>151</sup> James George Frazer, *ob. cit.*, pp. 60 e 61: “Uma superstição muito espalhada, de que já foram dados vários exemplos, associa os meteoros ou meteoritos incandescentes às almas dos mortos. São tomados, frequentemente, pelos espíritos dos defuntos a caminho do outro mundo. [...] Na Antiguidade clássica reinava a crença popular de que todo o ser humano tinha a sua estrela no céu; ela tinha um brilho vivo ou furtivo de acordo com a sua boa ou má sorte, e caía sob a forma de meteoro quando ele morria. Encontram-se comumente, hoje ainda, superstições deste género na Europa. À sua aparição, diz-se que se deve fazer o Sinal da Cruz e rezar; ou então, se formularmos um voto durante a queda da estrela, podemos ter a certeza de que será atendido.” (Tradução nossa).

<sup>152</sup> Alexandre Parafita, *O Maravilhoso Popular*, p. 18.

beleza e pela atitude sedutora, pelo pacto com o humano, também se aproxima da *moura encantada*, da *sereia* e de *Melusina*, como já referimos.

A forma mais eficaz e, por isso, mais usual para esconjurar estas *criaturas* era rezando o “credo em cruz” (como acontece em ELAP/M 7), que consistia em rezar o “Credo”, fazendo constantemente o “Sinal da Cruz”, até acabar a oração.

Um caso flagrante de alma que anda *penando* é, na região algarvia, nos concelhos de Lagoa, de Silves e de Monchique, mais concretamente na zona de Odelouca, o de duas das versões da *Zorra Berradeira*, que dizem ter sido uma mulher muito má, em vida, uma, e a outra, um homem que tentou roubar uma porção de terreno a outro (a terceira versão relaciona esta entidade com uma *moura encantada*, como adiante veremos).

#### Diz Glória Marreiros:

Ana Maria Baiona Carvalho, de Monchique, senhora que sem medo, exerceu o magistério primário em Posto de Ensino, pela serra dentro, fala-nos do receio que os alunos adultos que frequentavam a escola à noite, manifestavam dos «medos», recusando-se a ficar mais tempo nas aulas para evitar a passagem em certas encruzilhadas perto da meia-noite.

Daquilo que nos contou, no seu falar sereno e doce, concluímos:

«Os medos» surgem como nome genérico que designa tudo o que «aparece», seja impressionando a visão, a audição ou a sensibilidade cutânea, produzindo no indivíduo atingido a sensação de fenómeno extraordinário.

«As almas do outro mundo» são consideradas «os medos» mais inofensivos. Ligadas ao mistério da morte, provocam arrepios, cabelos em pé, medo afinal, em função do desconhecido e do «respeito» e não propriamente do receio do mal que delas advenha. Pelo contrário, é sabido que «as almas do outro mundo» «parecem» sob vários aspectos e formas para pedirem pagamento de promessas ou a reposição da verdade sobre os mais variados assuntos. Encontram-se em situação de fragilidade, necessitam ainda do auxílio dos vivos para o seu sossego final.

Os outros «medos» são mais temidos, porque bruxedos ou feitiçarias.<sup>153</sup>

Diz, ainda, Alexandre Parafita, que na “região transmontana é muito forte a crença de que as almas daqueles que morreram deixando compromisso (sobretudo dívidas) por cumprir, voltam a este mundo a apelar a algum familiar ou amigo para que lhes dêem cumprimento”.<sup>154</sup> Acabámos de ver que no mesmo se acredita na região algarvia, mas acrescentaríamos que não é obrigatório que peçam ajuda, por vezes, são as próprias almas que vêm acabar trabalhos deixados a meio, como é o caso da lenda que recolhemos em Portimão, mas que também corre em Monchique, desde há cerca de oitenta anos, semelhante à que existe e é conhecida em Lisboa (ao que parece, corre pelo país inteiro), já recolhida e passada a escrito, mas numa versão ligeiramente diferente: a *costureirinha*.

Quando a recolhemos, disseram-nos que, de tal modo o barulho ouvido sugeria a máquina de costura, que pessoas habitualmente cépticas, que não acreditam em absolutamente mais nada “destas coisas”, afirmam ter ouvido a *costureirinha*. Ao que parece, há alguns poucos anos que a *costureirinha* deixou de ser ouvida nestes dois concelhos, dizendo as pessoas que ela já acabou o trabalho que tinha vindo terminar.

Glória Marreiros sintetiza:

Luzes, suspiros, sopros, música, vultos brancos são «medos» identificados com «almas do outro mundo».

Estrondos, uivos, patadas, murros, labaredas, guinchos, vultos negros, sapos de olhos cosidos, «mirras», «rafolhões de cabelos», são sinais de bruxedo ou feitiçaria.

Para além dos encontros com estes *seres* nas encruzilhadas, recolhemos algumas “lendas urbanas”, nomeadamente, casas

---

<sup>153</sup> Glória Marreiros, *ob. cit.*, pp. 96 e 97.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

*assombradas*, ou casos de pessoas que afirmam ter sofrido com o seu contacto.

Segundo Adérito Fernandes Vaz:

Os medos iam mais para o aparecimento de almas penadas, que nas próprias casas à meia noite faziam barulhos e faziam dançar as coisas sem atacarem as pessoas. Casa por alugar num povo marítimo que tivesse fama de medos ninguém a alugava e ficava abandonada. Diziam que estava assombrada.<sup>155</sup>

Verificamos, assim, que as designações não são consensuais, mas também não andam muito longe umas das outras: *almas do outro mundo*, *bruxedos* ou *feitiçarias*, *medos* é tudo o que, inexplicavelmente, provoca o medo.

---

<sup>155</sup> Adérito Fernandes Vaz, *ob. cit.*, p.51.

## 4.6. AS BRUXAS OU FEITICEIRAS

A diferença entre bruxas e feiticeiras não é pacífica e, sobretudo, não é universal. Aquilo a que uns chamam «bruxa», chamam outros «feiticeira» e há uma indefinição ou uma sobreposição de características de uma em relação às características da outra. No entanto, e de um modo geral, concebe-se a figura da bruxa como superior à feiticeira na sua malvadez, nos conhecimentos que possui e na sua relação privilegiada com o Diabo.<sup>156</sup>

Talvez por isso, na linguagem popular, se chame *bruxa* e não *feiticeira* a uma mulher considerada muito má, mas a verdade é que, um pouco ao contrário do que sucede noutras regiões do país, o algarvio parece não fazer grande distinção, pelo menos na região já citada, entre Lagos e Sagres, e também na região de Portimão e Alvor (segundo as recolhas de Margarida Tengarrinha e de Ataíde Oliveira), aplicando as duas designações ao mesmo tipo de mulher: com ou sem o dom de adivinhação, mas com a “arte” (conceito que inclui o conhecimento e a capacidade) para fazer feitiços vários – de encantamentos a poções mágicas – e o poder de voar (geralmente numa vassoura).

No entanto, Ataíde Oliveira recolheu essa distinção em Algoz:

Falando das bruxas, diz o ignorante camponez:

«As bruxas entram nas casas pelo buraco da fechadura, em noite alta, e sugam o sangue das crianças, reduzindo-as a esqueletos. Pelas noites sombrias reúnem-se nas encrusilhadas e depois de prestar o preito da homenagem ao bode preto, poem-se a gritar sinistramente; outras vezes entreteem-se a desnortear o aldeão que anda toda a noite perdido.»

---

<sup>156</sup> Maria Teresa Meireles, *Fadas, Mouras, Bruxas e Feiticeiras*, p. 23.

Falando da feiticeira o aldeão distingue-a da bruxa: aquella apenas está iniciada nas praticas dos *quebrantos*, no deitar cartas, e nas benzeduras.<sup>157</sup>

E também Glória Marreiros diz o seguinte:

As bruxas actuariam a partir de si mesmas com «artes» da sua própria natureza ou fado, podendo nada lucrar com os actos praticados.

A feitiçaria, pelo contrário, tem carga mercenária e por isso mesmo ainda mais temida. Usa esconjuros e substâncias do corpo da vítima ou que transportadas por ela são susceptíveis de alterar comportamentos e acontecimentos consigo relacionados.

A feitiçaria pode ser praticada por qualquer pessoa mal formada que movida por ódio ou maus instintos queira prejudicar alguém, servindo-se de «coisas ruins». Essas pessoas fazem o mal mas não alteram aparentemente o seu viver quotidiano, por tal motivo são difíceis de identificar...<sup>158</sup>

Alguns elementos são-lhe associados: o caldeirão, a vassoura, o gato preto e/ou o sapo e/ou o corvo – por um lado; o riso frenético, o olhar profundo e uma atitude diferente da de outras mulheres – por outro.

O caldeirão, símbolo feminino associado ao ventre e a vassoura, símbolo fálico – ambos relacionados com os rituais de fertilidade. O gato preto parece (pelo menos em alguns casos ou em algumas regiões) resultar de um possível pacto com o *Diabo* (assim como qualquer outro animal preto, como é o caso do corvo, e **ainda o sapo**):

As bruxas têm [...] numa segunda etapa, *pacto com o Diabo* (em consequência do qual passam a «adoptar» sapos e gatos, muitas vezes encarnações do Diabo e a receber a «marca do Diabo», geralmente no olho ou ombro esquerdo). Esse pacto que, como qualquer pacto, pressupões obrigações, tem também direitos

---

<sup>157</sup> Ataíde Oliveira, *Monografia do Algoz*, p. 205.

<sup>158</sup> Glória Marreiros, *ob. cit.*, p. 97.

e regalias, entre eles os de se poderem *transformar no que quiserem*, o de poderem voar, ou o terem acesso a poderes e conhecimentos superiores.

As bruxas são, muitas vezes, assimiladas a animais pretos tais como gatos pretos, galos pretos, burros escuros, carochas (aliás, os chapéus que as bruxas usavam obrigatoriamente, na época da Inquisição chamavam-se precisamente «carochos» ou «carochas») e moscas [...].<sup>159</sup>

O riso frenético e as gargalhadas constituem um comportamento pouco recomendável numa senhora, ao mesmo tempo que têm explícita uma provocação a quem as marginaliza e, implícita, uma automarginalização. O olhar profundo, ou simplesmente diferente, capaz de “atirar” ou “tirar” *mau olhado* e de adivinhações.

As feiticeiras têm, como se pode ver, poderes temíveis e justamente temidos: juntam e afastam amantes, tornam um homem impotente, desmancham casamentos, fazem definhar o mais robusto, tornam estéreis as mulheres, secam o leite ao gado e fazem com que as vacas deitem sangue.

É sabido que o que uma feiticeira faz, só uma feiticeira pode desfazer, e esse jogo de forças e poderes divide as feiticeiras em feiticeiras «do bem» e «do mal».<sup>160</sup>

Não devem ser, por conseguinte, confundidas, pois este outro tipo de mulheres, “virtuosa”, com mais ou menos virtudes, capazes de tirar dores musculares ou ósseas, aplicando unguentos e fazendo benzeduras, ou simplesmente conhecedoras da reza contra o “mau olhado” e outras, também segundo Margarida Tengarrinha, na sua recolha, são consideradas *bruxas boas*:

Não só de bruxas malévolas me falaram, mas também de bruxas benévolas, que curam gente e animais, conhecem boas ervas, mezinhas, benzeduras e também sabem relacionar as fases da lua com momentos propícios para decisões importantes na vida das pessoas, para os trabalhos agrícolas, e a sua influência sobre

---

<sup>159</sup> Maria Teresa Meireles, *ob. cit.*, p. 30.

<sup>160</sup> *Idem*, p. 44.

animais e plantas, ensinamentos que vêm de muito longe no tempo e que, aliás, no caso da lua, são do conhecimento geral dos camponeses.<sup>161</sup>

Quase o mesmo diz Ataíde Oliveira sobre o povo de Alvor:

[...] Para elles há bruxas boas, (e estas curam muitas doenças,) e bruxas más, que sugam de noite o sangue ás crianças, e causam grandes males á humanidade.<sup>162</sup>

Glória Marreiros faz a seguinte distinção:

As curandeiras ou curandeiros, que são agentes de magia positiva, suscitam «respeito» mas não originam medo porque utilizam palavras benéficas ao reequilíbrio do que foi desviado da normalidade por forças negativas através de más palavras ou acções, quer se trate de restituir o marido à mulher, o cordão de oiro roubado, a saúde ao doente, a água à nascente, sem, em contrapartida, exercer vingança ou castigo no causador do mal.<sup>163</sup>

Diz o nosso informante (e fornecedor das nossas “lendas inéditas), proveniente do concelho de Vila do Bispo, que, “se os sete descendentes seguidos de cada casal forem raparigas, a sétima deverá chamar-se Eva, pois, caso contrário, virá a ser «mulher de virtudes», isto é, feiticeira”.

De acordo com o que contaram a Ataíde Oliveira em Algoz, “[Se uma mulher tiver sete filhos a oito, um será lobishomem], se filhas, uma será bruxa, e para que esta não seja bruxa, deverá sua irmã mais velha ser sua madrinha do batismo.”<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Margarida Tengarrinha, *Da Memória do Povo: recolha da literatura popular de tradição oral do concelho de Portimão*, Lisboa, ed. Colibri, 1999, pp. 23 e 24.

<sup>162</sup> Ataíde Oliveira, *A Monografia de Alvor*, Faro, Algarve em Foco Editora, 3ª ed., 1993, p. 212.

<sup>163</sup> Glória Marreiros, *ob. cit.*, p. 97.

<sup>164</sup> Ataíde Oliveira, *Monografia do Algoz*, pp. 204 e 205.



Também Margarida Tengarrinha (do concelho de Portimão) corrobora estas informações, ao referir-se ao facto, também por nós verificado, da quase total ausência de *bruxos*:

Benévolas ou malévolas, são as mulheres e não os homens que aparecem nos relatos que recolhi, com os poderes e a sabedoria para curar ou provocar doenças, deitar mau olhado ou libertar dele, adivinhar o passado ou augurar o futuro.

Só num caso é que me falaram num bruxo e são poucas as histórias de lobisomens. [...] Mas em geral os homens aparecem com funções menos mágicas e mais concretas e práticas, como curandeiros ou “endireitas”. Entretanto, não é excluída a existência de bruxos, segundo a crença de que, se a uma mãe nascerem sete filhos seguidos o último está sujeito a ser lobisomem ou bruxo, e no caso de sete filhas seguidas a última terá poderes de bruxa ou vidente.<sup>165</sup>

Estas capacidades não são forçosamente inatas, podem ser “passadas”, mas quando são “hereditárias”, passam sempre de mãe para filha, um homem não pode transmiti-las:

Note-se que não é o pai quem determina estes poderes, mas sim a mãe, sendo portanto transmitidas por descendência materna, o que remete tal crença para épocas matriarcais.<sup>166</sup>

As crianças, pela sua fragilidade, estão mais sujeitas a doenças e outros males e, talvez por serem indefesas, mas também por serem uma forma fácil de atingir os seus progenitores, na tradição aparecem como vítimas preferenciais de bruxas (e de cobras).

Em vários relatos que recolhi as crianças aparecem como principais vítimas das bruxas, confirmando uma velha superstição, muito espalhada, que aliás leva a protegê-las com amuletos vários.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Margarida Tengarrinha, *ob. cit.*, p.22.

<sup>166</sup> *Ibidem.*

<sup>167</sup> *Idem*, p. 23.

Ainda hoje, no Algarve, quando uma criança nasce, é comum a oferta dos padrinhos ser um conjunto de amuletos em ouro, de que fazem parte um dedo a fazer uma *figa*, uma meia-lua em quarto *crescente*, um *pentagrama*, um *corno* e um *coração*.

As *bruxas* ou *feiticeiras* encontram-se, ainda, em alturas certas do mês, no meio dos campos, geralmente em zonas de encruzilhadas, para os seus bailes nocturnos, em que cantam, dançam e riem e de que ninguém ousa aproximar-se.

Dos bailes de bruxas nas encruzilhadas recolhi relatos na parte rural do concelho de Portimão. As narrativas, se demonstram algum temor, mantêm ao mesmo tempo a veia jocosa que caracteriza a personalidade do camponês algarvio.<sup>168</sup>

Diz-se que esses encontros se dão aos sábados e em noites de lua cheia ou lua nova.

Segundo Mircea Eliade, “As correspondências e as identificações descobertas entre os diferentes planos cósmicos submetidos aos ritmos lunares – chuva, vegetação, fecundidade animal e lunar, espíritos dos mortos – estão presentes nas religiões mais arcaicas”. De facto, os maiores especialistas na matéria consideram que o culto da lua é muito anterior ao do sol.

Segundo aquele autor, em algumas religiões primitivas “a festa da lua nova era exclusivamente reservada às mulheres, dado que a lua é, ao mesmo tempo, mãe promissora da fertilidade dos animais e das plantas, da criação periódica, da vida inesgotável e, ao mesmo tempo, asilo dos fantasmas”.<sup>169</sup>

Em todo o Algarve (provavelmente, em todo o país), era tradição, no dia da espiga, “ir ao campo levar o farnel e passar lá a tarde trazendo um ramo de cinco espigas de trigo, romanzeira e

---

<sup>168</sup> *Ibidem*.

<sup>169</sup> Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, Porto, 1992, *apud* Margarida Tengarrinha, *ob. cit.*, p. 24.

silvas. As espigas, para ter pão todo o ano, a romanzeira, para ter dinheiro, e as silvas, para afugentar as bruxas.”<sup>170</sup>

Sobre os poderes das *bruxas* e os seus *bruxedos*, dizia-se o seguinte:

A bruxa também metia respeito ao montanheiro, quando andava nas noites escuras nas alfarrobeiras bastante ramudas, onde só os mochos e os solitários (aves) cantavam. [...]

As bruxas, além do mal que podiam fazer, tinham poderes sobrenaturais que conduziam as famílias para o bem ou para o mal. Pessoa que andasse embruxada não governava vida, era uma pessoa doente. O bruxedo era uma espécie de contágio transmitido por um simples objecto. Bastava a bruxa fazer as suas rezas do mal sobre uma peça de vestuário, deitar sobre o telhado da casa um trapo ou baraço queimado. Para todo esse poder desaparecer tinha que haver certas práticas bastante difíceis, [...].

As bruxas, além de andarem nas alfarrobeiras escuras, onde deixavam almofadas com alfinetes ou sapos com cabeças picadas, também andavam errantes pelos cruzeiros, lugares assinalados com uma cruz de pedra, onde tinha morrido alguém.

No campo para os males da bruxa ou os maus olhados de quebranto não entrarem nos animais faziam uma cruz de cal branca nas paredes.<sup>171</sup>

E talvez não seja descabido referir que, em alguns contos de Miranda, as bruxas têm a capacidade de se metamorfosearem, embora raramente, em serpente.<sup>172</sup>

Encontrar rolos de cabelos de mulher nas encruzilhadas não é «um medo» porém sendo sinal de feitiços «mal que alguém fez», gera horror pela ligação em triângulo feitiço-mulher-

---

<sup>170</sup> Adérito Fernandes Vaz, *ob. cit.*, p.52 (Este ramo era pendurado atrás da porta da rua e era trocado por outro novo, todos os anos.).

<sup>171</sup> *Idem*, p.51.

<sup>172</sup> António Bárbolo Alves, *Cuntas de bruxas – Contos de bruxas*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2ª ed., 2004, p. 28.

cabelo, simbolizando este, a corda com a qual se amarra quem não deseja ser amarrado.<sup>173</sup>

Nem sempre é preciso evidência dos seus poderes: qualquer mulher que viva sozinha, viúva ou não, à saída de um povoado, levanta, pelo menos, a suspeita (“dizem que é uma *bruxa*”); se, ainda por cima, tiver um gato, de preferência, preto, é certo que é uma feiticeira dissimulada.

[...] Para o camponês a característica da bruxa era a mulher bastante autoritária, de barba e bigode, com olhar felino.

Sendo o homem o ser forte, tinha a mulher através do personagem da bruxa o seu poderio, marcando desde sempre uma luta pela igualdade.<sup>174</sup>

Numa sociedade em que o conhecimento não era acessível a todos e, muito menos, às mulheres<sup>175</sup>, não havia muitas alternativas: ou se vivia de acordo com a maioria, acomodando-se à condição de esposa e mãe de família e em tudo obedecendo, primeiro ao pai, depois ao marido<sup>176</sup>, ou, por qualquer razão (que podia ir da orfandade precoce à viuvez, ou mesmo por opção) adoptava-se um comportamento diferente, que podia ser apenas a procura do conhecimento do poder curativo das plantas, e assumia-se um certo distanciamento do resto da comunidade, que, de acordo com a atitude escolhida, resultava em respeito ou em medo, ou, em casos extremos, em galhofa e perseguições várias, cujo exemplo máximo foi dado pela Inquisição.

---

<sup>173</sup> Glória Marreiros, *ob. cit.*, p. 97.

<sup>174</sup> Adérito Fernandes Vaz, *ob. cit.*, p.51.

<sup>175</sup> Recorde-se, a este respeito, que, no século XVIII, um autor francês afirmava que “a mulher já era suficientemente inteligente quando sabia distinguir entre o colete e a casaca do marido”.

<sup>176</sup> Recorde-se, também, que, já em pleno século XX, uma mulher casada só podia viajar para fora do país com uma autorização escrita do marido.

## 4.7.O *DIABO* E AS FORÇAS DO MAL

Paralelamente, no outro pólo do sagrado, o demoníaco, a quem couberam em sorte os aspectos terríveis e perigosos, suscita por sua vez sentimentos opostos de recuo e de interesse, ambos igualmente irracionados. O Diabo, por exemplo, não é apenas aquele que castiga cruelmente os condenados do Inferno, é também aquele cuja voz tentadora oferece ao anacoreta as doçuras dos bens da terra. Claro que é apenas a fim de o perder, e o pacto com o demónio nunca assegura senão uma felicidade passageira, mas compreender-se-á que não pode ser de outra maneira. Não é menos notável que o torcinário se apresente ao mesmo tempo como o sedutor, se preciso for como o consolador: o romantismo, ao exaltar Satanás e Lúcifer, ao paramentá-lo de todos os atractivos, não fez mais que desenvolver segundo a lógica própria do sagrado certos germes que pertenciam de direito a estas figuras.<sup>177</sup>

Assistimos, assim, a mais um dos muitos casos em que a religião cristã se impôs às influências anteriores, pois os Celtas, cuja presença foi tão importante neste território, embora acreditassem em demónios, como já vimos, não possuíam esta personificação do Mal.

Assim, não existe Diabo entre os Celtas. [...]

Resta saber como é que a religião, entre os Celtas, nunca atingiu esse estágio que se viu entre os Iranianos, onde habita naturalmente o Diabo. A origem é contudo comum [indo-europeia] e quando eles chegaram à Europa, no terceiro milénio, traziam sem dúvida na sua bagagem elementos da mesma essência de pensamento que iria servir aos Iranianos para fabricar o seu Arimânio.<sup>178</sup>

No *Yaçana*, o mais antigo livro da religião persa, Zoroastro apresenta “dois espíritos gémeos”, o Espírito do Bem e o Espírito do

---

<sup>177</sup> Roger Caillois, *ob. cit.*, p. 38.

<sup>178</sup> Gerald Messadié, *ob. cit.*, p. 155.

Mal. E no *Vendidad*, outro dos livros sagrados da mesma religião, Arimânio representa um papel tão importante como o de Airyana-Vaédja, numa passagem que tem afinidades com o *Génesis* hebreu.

Não repugna, pois, aceitar a hipótese de que as relações dos Persas com os Hebreus influíssem para avivar nestes a crença no grande poder do espírito mau; todavia, o que parece mais conforme com o papel que o Diabo representa nos livros bíblicos é a suposição que já fizemos e nenhum livro contradiz; isto é, que na religião oficial o génio mau era completamente subordinado ao do bem, mas na religião popular, muito diferente da outra porque é acomodada a um nível intelectual inferior, e por consequência mais imbuída de superstições, nessa vivia a tradição do dualismo primitivo, modificado pela vitória do espírito bom. E era, digamo-lo assim, tão impressiva esta tradição, que passou para o cristianismo, e ainda hoje vive exactamente nas mesmas condições, isto é, formando parte das crenças populares, sem a consagração da religião oficial.<sup>179</sup>

Mas esta figura também evoluiu, em diferentes espaços e ao longo dos tempos e, sobretudo, pela influência da Igreja Católica:

Debido al relato del Paraíso, Satanás se convirtió en elemento integrante de todas las historias sobre la Creación y el Mundo, y con motivo del descenso de Cristo a los Infiernos pasó a formar parte de las representaciones del *Nuevo Testamento*, especialmente en los autos de las semanas de Pasión y la Semana Santa. La solida creencia que se tenía en la victoria de Dios y del Cristianismo hizo que se le adjudicara en tales representaciones el estereotipado papel del vencido, con un aire esencialmente cómico; el más bello de los angeles se transformó en una figura fea y de aspecto animal, bajo la que se escondía el burlado e degradado.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> Delfim de Almeida, “Apontamentos para a vida do Diabo – I”, in *O Ocidente*, Lisboa, vol. 4º, 1881 e vol. 7º, 1884, in Fernanda Frazão, *Viagens do Diabo em Portugal*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2000, p. 171.

<sup>180</sup> Elisabeth Frenzel, *Diccionario de Argumentos de la Literatura Universal*, versión española de Carmen Schad de Caneda, Madrid,

De facto, o seu verdadeiro papel, independentemente da figura com que se apresente, é o de tentar a humanidade, “recorrendo a todos os expedientes para conquistar as almas”:

Satanás não vive já apenas no Inferno; aparece na terra para tentar os mortais, revestindo todas as formas, desde as mais repulsivas às mais atraentes. Entra nas celas das freiras, dissimula-se no hábito de um frade. É o infatigável propagador do pecado, empenhado na sua luta formidável com os Céus, recorrendo a todos os expedientes para conquistar as almas.<sup>181</sup>

Contudo, ao contrário do que sucede noutras regiões do país, esta divindade, sempre maléfica, nunca se apresenta com as suas facetas de uma criatura tosca, impertinente e até engraçada (como é o caso do *trasgo* ou do *mafarrico*, nomeadamente, em Trás-os-Montes), mas sempre encarnando o mal maior (por vezes mesmo, transformado em bode).<sup>182</sup>

Com os seus olhos vesgos, o pé de cabra, o nariz adunco, a barbicha ruiva, a cauda lanzuda, [...]

Sem a nobreza trágica de Satanás, o anjo taciturno e rebelde, príncipe tenebroso do mal e da hierarquia divina, o

---

Editorial Gredos, 1976, p. 424: “Devido ao relato do Paraíso, Satanás converteu-se num elemento integrante de todas as histórias sobre a Criação e o Mundo, e com o motivo da descida de Cristo aos Infernos passou a formar parte das representações do *Novo Testamento*, especialmente nos autos das semanas da Paixão e na Semana Santa. A sólida crença que se tinha na vitória de Deus e do Cristianismo fez com que se lhe atribuísse em tais representações o estereotipado papel do vencido, com um ar essencialmente cómico; o mais belo dos anjos transformou-se numa figura feia e de aspecto animal, debaixo da qual se escondia o enganado e o degradado.” (Tradução nossa).

<sup>181</sup> Fernanda Frazão, *Viagens do Diabo em Portugal*, Lisboa, APENAS Livros Lda., 2000, p. 15.

<sup>182</sup> O que não impediu uma tradição muito antiga, pelo menos no Barlavento, que consiste em dar uns nós num fio, quando alguma coisa anda desaparecida por casa, dizendo que “se está a atar os testículos do Diabo”, até que o objecto perdido apareça. Outras tradições semelhantes verificam-se no Sotavento: “Quando uma família desconfiava que andava enfeitada ou embruxada ia prender o diabo e só o soltava quando se sentisse bem, com o espírito liberto. Igualmente prendia o diabo quando perdia um objecto e conservava-no preso até o encontrar. Este diabo constava duma cruz de cana com os braços iguais e um rabo de trapo que iam esconder em lugar de segredo e com uma pedra bem pesada a esmagá-lo.” – Adérito Fernandes Vaz, *ob. cit.*, p.52.

Diabo das velhas lendas é um Diabo do país das diabruras, famoso pelas suas partidas hilariantes e pelas suas façanhas maliciosas, herói cómico criado em represália ao terror teológico do Inferno, verdadeira caricatura de Lúcifer, tornado inofensivo pelo ridículo.<sup>183</sup>

Jack Tresidder apresenta uma explicação para “as origens da cabra diabólica”:

Muito do ambíguo simbolismo da cabra esclarece-se num contexto sexual: virilidade, luxúria, astúcia e destruição no macho; fecundidade e zelo com o alimento na fêmea. [...]

A virilidade do bode impressionou o mundo antigo, como demonstra a sua associação a diversos deuses sumero-semíticos e gregos. Forneceria muitas das características físicas de Pã e dos sátiros. Os bodes são particularmente activos no Inverno (quando a fêmea procura o calor), o que pode explicar as imagens de cabras de palha usadas nos festivais de cereais escandinavos, realizados na quadra natalícia – uma época por vezes personificada pela cabra. Contudo, a virilidade do bode era considerada obscena pelos Hebreus. No século V a. C., o historiador grego Heródoto registou práticas sexuais bestiais no culto mendesiano da cabra, entre os Egípcios. Tal facto pode ter influenciado o simbolismo cristão da cabra como personificação da impureza e da desprezível luxúria – daí as características físicas caprinas do Diabo medieval, associação reforçada pela reputação da cabra no sentido da destrutibilidade maliciosa. [...]<sup>184</sup>

Os relatos descrevem-no com a imagem tradicional, de pés de cabra e chifres (por vezes, com um tridente, com o qual, é sabido, empurra as almas que querem fugir, para dentro do grande caldeirão do inferno, onde estão penando), embora raramente se deixe ver, assumindo-se quase sempre como a força que opera por detrás de outras personagens que ele manipula, como um lobisomem, uma

---

<sup>183</sup> Fernanda Frazão, *ob. cit.*, p. 13.

<sup>184</sup> Jack Tresidder, *Os Símbolos e o seu significado*, Lisboa, Editorial Estampa, 2000, p. 60.



alma penada, uma moura encantada, uma bruxa ou uma serpente (ou uma dama pé-de-cabra, noutras regiões do país).

En Europa, Satanás fue asimilando poco a poco las características de los dioses paganos destronados, y de la mezcla de elementos diversos surgió el Diablo de la Edad Media. El argumento de Satanás implicaba no sólo el motivo más amplio del Diablo o del grupo de Diablos como encarnación del mal, sino que además se refería también al destino del ángel que en el comienzo de los tiempos fue degradado y que a partir de este acontecimiento, llevaba rasgos individuales.<sup>185</sup>

O que não impede a sua aproximação do homem comum, pelo contrário, uma vez que se encontra, embora “disfarçado”, no meio deles. Pelo que, também com esta figura encontramos o *pacto*, a *troca*, (embora mais frequente nos contos).

Quando lemos contos tradicionais, muitas vezes esquecemo-nos de que estão inseridos numa determinada cultura, a cultura popular, e que reflectem uma forma de entender e de enfrentar o mundo que não corresponde à da cultura oficial ou dominante. Um dos aspectos que numa primeira leitura das versões resulta mais curioso é o do jogo (e utilizamos esta palavra muito conscientemente) dos heróis com o Bem e o Mal para conseguirem sobreviver. Este jogo é impensável na óptica da Igreja Cristã, que propugna como pecado toda aproximação ao Mal de que há que redimir-se para alcançar a vida eterna.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> Elisabeth Frenzel, *ob. cit.*, p. 424: “Na Europa, Satanás foi assimilando pouco a pouco as características dos deuses pagãos destronados, e da mescla de elementos diversos surgiu o Diabo da Idade Média. O argumento de Satanás implicava não apenas o motivo mais amplo do Diabo ou do grupo de Diablos como encarnação do mal, mas para além disso referia-se também ao destino do anjo que no começo dos tempos foi degradado e que a partir deste acontecimento tomava iniciativas individuais.” (Tradução nossa).

<sup>186</sup> Laura Badescu e Marta Negro Romero, *O conto dos enganos ao Diabo nos limites da romanidade*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2007, p. 17.

Também a associação do Mal com a serpente é bastante antiga:

A serpente como animal maligno resulta do antiquíssimo antagonismo entre o Bem e o Mal. Já o encontramos no mundo oriental e persa muito antes do mundo cristão. O cristianismo herdou o mito do Diabo como uma personalidade maior, e dele surgiram outros seres diabólicos, como a bruxa, a serpente e outros animais fantásticos que também são fonte de lendas.

O cristianismo perpetuará, através da identificação da serpente com o Mal, este tipo de lendas, contribuindo para difundir o medo da serpente na cultura popular.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> António Bárbolo Alves, *ob. cit.*, p. 28.

#### 4.8. AS “SANTAS CABEÇAS”

Existe, em Aljezur, uma lenda (cuja veracidade é atestada, por escrito, pelo Padre Beneficiado Francisco Dias Canellas, em 1713, e pelo Prior Encomendado, João Pedro Diniz Landeiro, em 1846), que atribui poderes sobrenaturais, capazes de curar doenças, a duas caveiras que pertenceram a dois homens que também em vida curavam várias maleitas a quem deles se aproximava.

Não consta que os homens, pai e filho, fossem instruídos em ervas medicinais, nem em artes mágicas; segundo o Padre Canellas, antes viviam tão virtuosamente e tão de comum acordo com a vontade de Deus, que lhe teriam sido concedidos estes dons, sendo igualmente protegidos de todo o mal, ao ponto de deixarem de ser vistos quando os elementos do Santo Ofício se aproximavam para os levar, após terem sido denunciados.

Não podemos, assim, agrupá-los com os bruxos ou feiticeiros de que já falámos. E também, embora talvez se aproximassem mais destes, não podemos incluí-los no grupo dos santos, pois não são reconhecidos como tal pela Igreja Católica.

No entanto, a veneração das caveiras não se afasta muito do antigo e conhecido “culto de cabeças”, de cuja origem celta Gabriela Morais também nos fala:

[...] culto das cabeças, nomeado igualmente como celta, por Alinei e Benozzo. Sabe-se, historicamente, que um dos costumes mais correntes, entre os Celtas, era a decapitação. Há exemplos de decoração arquitectónica celta com incorporação de crânios nas paredes. Porquê? Talvez por considerarem que era na cabeça que se situava a força vital e, também, as qualidades de coragem e honra, temas que, aliás, estão bem presentes nos romances de cavalaria medieval, nomeadamente entre os *Cavaleiros da Távola Redonda*.

E é inevitável recordarmos os crânios mesolíticos, expostos no Museu Geológico, em Lisboa, a demonstrar sinais de

trepanação, mas a que estaria ligado certamente um ritual: em redor do orifício, desenha-se um pequeno Sol.

[...]

Este ritual [decapitação] foi, de resto, um costume muito comum aos povos indo-europeus, já que as cabeças tinham, entre outros, o poder da profecia. Na tradição celta das ilhas Britânicas, o deus Bran [...] tem igualmente outra lenda onde se conta que a sua cabeça, sobrevivente 80 anos à decapitação, para além de proteger contra o inimigo, tinha esse dom.<sup>188</sup>

A mesma autora dá-nos vários exemplos deste culto, em Portugal, sendo o mais famoso o da cabeça de S. Romão.

Por outro lado, em Portugal existem, não só esculturas de crânios, como sinais rituais fúnebres em que as cabeças eram propositadamente separadas do resto do corpo. [Gruta do Escoural]

[...] No Alentejo, são exemplares as histórias da cabeça de S. Romão, depositada na Igreja de São Pedro de Panóias – o corpo deste santo está na Ermida de S. Romão, mandada edificar propositadamente para esse mesmo efeito – e a de S. Fabião, em Caével.

Estas cabeças, chamadas «cabeças de saudadores», eram normalmente encastoadas em ouro ou em prata e serviam para benzer pessoas ou animais, fazer adivinhações e praticar mezinhas. A cabeça de S. Romão, por exemplo, era levada, por leigos, a locais profanos para, através dela, se benzer o gado, ritual que se manteve até ao séc. XVII.<sup>189</sup>

Não cabe neste trabalho uma análise exaustiva deste culto, mas não podemos deixar de referir a polémica existente à volta do culto da cabeça de S. João Baptista, supostamente praticado pelos Templários, que dele foram acusados pela Inquisição, atribuindo-se-lhes uma imensa lista de práticas, confirmadas ou não, consideradas

---

<sup>188</sup> Gabriela Morais, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica*, p. 42.

<sup>189</sup> *Idem*, pp. 42 e 43.

heréticas pela Igreja, independentemente da intenção com que eram efectuadas.

Ora, este é o “nosso” S. João Baptista do solstício de Verão, e, assim, encontramos mais uma relação obscura entre as entidades sobre as quais nos debruçamos.

## 4.9. AS *GENS* OU *JENS* OU *JÃS* OU *JANS*

Tecedeiras do fado individual, apresentam-se [as fadas] como arquétipo das fiandeiras, num contexto modelar que entre nós vulgarizou e sublimou a expressão: «mãos de fada!»<sup>190</sup>

As *fadas* não são objecto do nosso estudo, por não figurarem nas “lendas” nem nos “episódios lendários” de que nos ocupamos; são personagens dos contos fantásticos, também dos algarvios, por isso fazem também parte do imaginário colectivo algarvio, porém são encaradas como personagens fictícias, enquanto que as personagens lendárias, pelo seu carácter *místico* e *mítico*, são vistas como seres reais, por isso são admiradas ou temidas.

[...] A crença na sua singular capacidade de fiar (que lhe advirá, eventualmente, da relação que o imaginário local estabelece com as fadas) existe um pouco por todo o país, do Minho ao Algarve. O linho fiado por elas constitui, no género, arquétipo de perfeição; fino, sem nós, bem como qualquer outra deficiência.<sup>191</sup>

No entanto, como vimos, as *fadas* poderão estar na origem das *mouras tecedeiras*, “seres extraordinários” (como lhes chama Ataíde Oliveira)<sup>192</sup>, cujos vestígios se encontram entre nós em “cacos”, episódios lendários, cujas protagonistas eram “famosas tecedeiras, às quais o povo ligava grandes simpatias pelo seu carácter benfazejo”<sup>193</sup>, *caídas em esquecimento*, no Algarve, talvez por se

---

<sup>190</sup> Aurélio Lopes, *ob. cit.*, p.11.

<sup>191</sup> *Idem*, p.15.

<sup>192</sup> Ataíde Oliveira, *As Mouras Encantadas e os Encantamentos do Algarve*, pp. 237 e 238.

<sup>193</sup> *Idem*, p. 238.

tratar de uma tradição apenas conhecida no Barlavento, tanto quanto apurámos (tal como a Zorra Berradeira, como a seguir veremos).

O imaginário popular consubstanciou até pretensos mecanismos de cooperação entre as mouras e as populações das nossas aldeias. Acreditava-se, nalgumas zonas do País, que, deixando na lareira linho acompanhado de dádivas correspondentes (pão e vinho), estas, de noite, fiá-lo-iam!

No Algarve, onde se lhes chama «jãs» ou «jans», quem deixasse à noite no borralho, um pouco de linho e um bolo como oferenda ritual encontrá-lo-ia de manhã fiado, «tão fino como cabelo»! <sup>194</sup>

Esta “cooperação” entre as mouras e as populações tem paralelo no que diz respeito às *mouras construtoras*, mas dessas parece não haver vestígios no Algarve.

No entanto, é de registar que não há consenso quanto à natureza das *Gens*, pois, como Ataíde Oliveira explica, uns crêem que são *mouras encantadas*, outros, que são *fadas*, outros, ainda, *duendes*.

É preciso não esquecer, contudo, que, paralelamente ao “carácter benfazejo”, apresentavam um carácter vingativo, pois se os pretendentes ao “fiado” “eram escassos na oferenda do bolo, somíticos, o linho ou estopa era reduzido a cinzas e os bolos feitos em migalhas, misturadas estas com as cinzas para que ninguém as pudesse aproveitar”. <sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Aurélio Lopes, *ob. cit.*, pp.15 e 16.

<sup>195</sup> Ataíde Oliveira, *ob. cit.*, p. 238.

#### 4.10. A ZORRA BERRADEIRA

Esta entidade (que representa precisamente o oposto das *Gens*) – “má e odiada por todos” e que “só anuncia desgraças e maldades”<sup>196</sup> –, a *Zorra Berradeira*, que também só existe no Barlavento, mais propriamente nos concelhos de Lagoa, Silves e Monchique, e em particular na zona de Odelouca, como já mencionámos, existe em três versões, duas das quais consideram-na uma *alma penada*.

Tanto é atribuída a uma moura encantada que se terá rebelado contra Allah (contra os “efeitos do encantamento”, tendo sido como que proscrita, tornada “objecto de ódio entre mouros e christãos”.<sup>197</sup>), como à alma de uma mulher muito má e de “vida escandalosa”, à alma de um homem que roubava terreno a outros, ou mesmo à de uma mulher que também roubava faixas de terreno; do mesmo modo, tanto é um ser arrepiante, como uma sombra que persegue os passantes, ou mesmo um choro que também persegue quem passa ou se aproxima de certo sítio; tanto mata, como comove.

Parece-nos que um dos textos (ZB 6) terá, talvez a chave do problema, ao dizer que se trata de “duas zorras” (uma “tem apelação”, a outra não), embora em ambos o ser seja uma *alma penada* – fica, assim, em aberto, a hipótese de haver várias zorras...

Mas a estranheza não fica por estas hipóteses, pois independentemente da origem que lhe atribuem, algumas descrições coincidem, afirmando tratar-se de um ser que, ao longe, tem a forma de uma zorra, mas que se desloca a uma velocidade espantosa, pelo que tem de ter asas, para além de que, ao perto, se assemelha a um pássaro que exala um “vapor imundo e nojento”<sup>198</sup>. Ataíde Oliveira

---

<sup>196</sup> *Idem*, p. 235.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

<sup>198</sup> *Ibidem*.



afirma mesmo que “é o verdadeiro retrato das arpias de outras eras”<sup>199</sup>.

Gênios maus, monstros alados, com corpo de pássaro, cabeça de mulher, de garras afiadas, odor infecto, elas atormentam as almas com perversidades incessantes. O seu nome significa *rapaces*. Em geral, são em número de três: Borrasca, Voa-depressa, Obscura, palavras que evocam as nuvens sombrias e rápidas de uma tempestade. Só o filho de Bóreas, o vento, as pode exterminar (GRID, 175). São as partes diabólicas das energias cósmicas; as provedoras do inferno através das mortes repentinas.

[...] Podem comparar-se às Erínias; mas estas representam mais o castigo, enquanto que as Harpias representam a inquietação dos vícios e as provocações da maldade. O único vento que consegue expulsá-las é o sopro do espírito.<sup>200</sup>

Da sua relação com as sereias já nos ocupámos anteriormente, mas agora surge outra ligação – é que o próprio Ataíde Oliveira diz, no mesmo texto: “A zorra berradeira é verdadeiramente a transformação das *fúrias* dos antigos. É tão má como estas e como estas igualmente temida.”<sup>201</sup> Ora, as *Fúrias* são precisamente as *Erínias*, que acabámos de ver, a propósito das *Harpias*:

Nome grego das Fúrias [Erínias], demónios ctonianos, como as Harpias (Górgonas), que tomavam a forma de cães e de serpentes [e voltamos à serpente...]. São os instrumentos da vingança divina, na sequência das faltas cometidas pelos homens, que elas perseguiam, semeando o pavor no seu coração. Na Antiguidade, eram já identificadas com a consciência. Interiorizadas, simbolizam o remorso, o sentimento de

---

<sup>199</sup> *Idem*, p. 235.

<sup>200</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 362.

<sup>201</sup> Ataíde Oliveira, *ob. cit.*, pág. 235.

culpabilidade, a auto-destruição daquele que se abandona ao sentimento de uma falta considerada inexpiável.

Tal como as Moiras (o destino), também elas eram originalmente *guardiãs das leis da natureza e da ordem das coisas (física e moral)*, o que fazia com que castigassem *todos os que ultrapassassem os seus direitos à custa dos outros, tanto entre os deuses como entre os homens*. Só mais tarde é que elas se tornarão, especificamente, *as divindades vingadoras do crime* (LAVD, 391 e Paul Mazon, HOMI III, p. 74, nº 1).<sup>202</sup>

Se considerarmos as *Jens* o seu oposto, então poderemos, eventualmente, estar perante vestígios das *Euménidas*:

Figuras lendárias, sistematicamente opostas às Erínias: estas representam o espírito vingativo, o gosto pela tortura e pelo tormento, que castigam toda a violação da ordem; aquelas significam o espírito de compreensão, de perdão, de ultrapassagem e de sublimação. Estas imagens opostas e correlativas representam as duas tendências da alma pecadora, que hesita entre o remorso e o arrependimento. [...]

As Erínias são impiedosas, as Euménidas são benevolentes. Na antiguidade, eram os mesmos espíritos, protectores da ordem social e principalmente da família, vingadores dos crimes, inimigos da anarquia; e chamavam-se Erínias ou Fúrias, quando a sua cólera se desencadeava, e Euménidas, quando se pretendia apaziguá-las, implorando a sua benevolência. Mas esta última atitude pressupunha uma conversão interior, que, em si mesma, era já um regresso à ordem.<sup>203</sup>

Assim, talvez este seja, de facto, o único caso de “génios maléficos que perseguem o homem, ocasionando-lhe diversas doenças”<sup>204</sup>, de que nos fala Consiglieri Pedroso.

---

<sup>202</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 288.

<sup>203</sup> *Idem*, p. 311.

<sup>204</sup> Consiglieri Pedroso, *ob. cit.*, p. 218.

## 5. EXCURSO SOBRE PERSONAGENS SOBRENATURAIS RELIGIOSAS / CRISTÃS

Na Idade Média, assistimos a um sobressalto do pensamento mítico. Todas as classes sociais se reclamam de tradições mitológicas próprias. Os cavaleiros, os artesãos, os clérigos e os camponeses adoptam um «mito de origem» da sua condição ou da sua vocação e esforçam-se por imitar um modelo exemplar. A origem destas mitologias é variada. O ciclo arturiano e o tema do Graal integram, sob uma capa cristã, inúmeras crenças célticas, sobretudo em relação com o Outro Mundo. Os cavaleiros pretendem rivalizar com Lancelot ou Parsifal. Os trovadores elaboram toda uma mitologia da Mulher e do Amor utilizando elementos cristãos, mas ultrapassando ou contrariando as doutrinas da Igreja.

Certos movimentos históricos da Idade Média ilustram, de uma forma particularmente significativa, as manifestações mais típicas do pensamento mítico. Estamos a pensar nas exaltações milenaristas e nos mitos escatológicos que surgem nas Cruzadas, nos movimentos de um Tanquelmo e de um Eudes de L'Étoile, na elevação de Frederico II à categoria de Messias, e em tantos outros fenómenos colectivos messiânicos, utópicos e pré-revolucionários [...].<sup>205</sup>

Paralelamente às figuras de índole pagã, mais ou menos importadas de outras culturas, encontramos todas as personagens do “maravilhoso cristão”, mais propriamente católico, por ser esta a religião dominante e dominadora, durante tantos séculos, neste território. As presenças do judaísmo e do islamismo, que não incluem outras personagens além do “Deus único”, não se prestavam tão facilmente à criação de histórias de aparições, cingindo-se mais aos “milagres” do próprio Deus, não sendo de excluir, no entanto, a

---

<sup>205</sup> Mircea Eliade, *Aspectos do Mito*, edições 70, col. Perspectivas do Homem, s/ data, pp. 146 e 147.

influência celta, cuja religião, segundo Gerald Messadié, apresentava um panteão de quatrocentos deuses, a Grande Deusa, alguns demónios e nenhum Diabo.<sup>206</sup>

A sua religião desaparecia sem se ter reorganizado, cedendo ao Cristianismo alguns ritos e lendas. A sua influência cultural desapareceu até ao século XIX, quando ressurgiu em nostalgias literárias, sobretudo anglo-saxónicas, em prol dos cultos do individualismo e do heroísmo.<sup>207</sup>

Ora, como diz Roger Caillois:

[...] Toda a força que o encarne [o sagrado] tende a dissociar-se: a sua primeira ambiguidade resolve-se em elementos antagónicos e complementares aos quais se refere, respectivamente os sentimentos de respeito e de aversão, de desejo e de pavor que a sua natureza essencialmente equívoca inspirava. Mas logo esses pólos nascem da distensão desta, provocam cada um por seu lado, precisamente na medida em que possuem o carácter do sagrado, as mesmas reacções ambivalentes que os tinham feito isolar um do outro.

A cisão do sagrado produz os bons e os maus espíritos, o padre e o feiticeiro, Ormazd e Arimâncio, Deus e o Diabo, mas a atitude dos fiéis para com cada uma destas especializações do sagrado revela a mesma ambivalência que o seu comportamento relativamente às suas manifestações indivisas. [...]

Contudo, se se orientar a análise da religião na perspectiva dos limites extremos e antagónicos representados, sob as suas diversas formas, pela santidade e pela danação, o essencial da sua função aparece logo determinado por um duplo movimento: a aquisição da pureza, a eliminação da mácula.<sup>208</sup>

Sem querermos nem podermos aprofundar a relação entre o cristianismo e o pensamento mítico, não podemos, porém, deixar de citar Mircea Eliade, quando apresenta a “tese” do *cristianismo*

---

<sup>206</sup> Gerald Messadié, *ob. cit.*, p.141.

<sup>207</sup> *Idem*, p. 158.

<sup>208</sup> Roger Caillois, *ob. cit.*, pp. 37 e 38.

*cósmico, ao referir-se à política [da Igreja] de assimilação de um «paganismo» que não era possível eliminar:*

Os camponeses da Europa entendiam o cristianismo como uma liturgia cósmica. O mistério cristológico englobava também o destino do Cosmos. «Toda a Natureza suspira, na expectativa da Ressurreição»: é um motivo central tanto da liturgia pascal como do folclore religioso da cristandade oriental. A solidariedade mística com os ritmos cósmicos, violentamente atacados pelos Profetas do Antigo Testamento e a custo tolerada pela Igreja, é o cerne da vida religiosa das populações rurais, sobretudo do Sudeste da Europa. Para todo este sector da cristandade, a «Natureza» não é o mundo do pecado, mas a obra de Deus. Depois da encarnação, o Mundo foi restabelecido na sua glória primitiva; é por isso que Cristo e a Igreja foram carregados de tantos símbolos cósmicos.<sup>209</sup>

E, em seguida, ao analisar a aceitação do cristianismo por parte das sociedades rurais da Europa, expõe *as linhas fundamentais desta «teologia popular» (o cristianismo cósmico)*, explicando o tipo de pensamento subjacente, e como não se tratou de um processo de «paganização» do cristianismo, mas antes de uma «cristianização» da religião dos seus antepassados:

[...] por um lado, não há contradição entre a imagem de Cristo dos Evangelhos e da Igreja e a do folclore religioso: a Natividade, os ensinamentos de Jesus e os seus milagres, a crucificação e a Ressurreição constituem os temas essenciais deste cristianismo popular. Por outro lado, é um *espírito cristão* e não «pagão» que impregna todas estas criações folclóricas: tudo gira em torno da Salvação do homem por Cristo; da fé, da esperança e da caridade; de um mundo que é «bom», porque foi criado pelo Deus Pai e foi resgatado pelo Filho; de uma existência humana que não se repetirá e que não é desprovida de significado; o homem é livre de escolher o bem ou o mal, mas não será julgado unicamente em função desta escolha.

---

<sup>209</sup> Mircea Eliade, *ob. cit.*, pp. 144 e 145.

[...] é necessário constatar que o cristianismo cósmico das populações rurais está dominado pela nostalgia de uma Natureza santificada pela presença de Jesus. Nostalgia do Paraíso, desejo de reencontrar uma Natureza transfigurada e invulnerável, livre dos cataclismos provocados pel[a]s guerras, pelas devastações e pelas conquistas. É também a expressão do «ideal» das sociedades agrícolas, constantemente aterrorizadas por hordas guerreiras alógenas e exploradas pelas diferentes classes de «senhores» mais ou menos autóctones. É uma revolta passiva contra a tragédia e a injustiça da História, em última análise, contra o facto de o mal não se revelar unicamente como decisão individual, mas sobretudo como uma estrutura transpessoal do mundo histórico. <sup>210</sup>

O objecto do nosso estudo é precisamente a mitologia popular de uma sociedade essencialmente rural, europeia, e é fácil rever, neste *cristianismo cósmico*, o pensamento e a atitude de personagens das lendas analisadas, quer perante a Natureza, com celebrações do solstício de Verão, quer perante a religião, incluindo estas personagens míticas no seu quotidiano, quase mantendo os mesmos ritos antigos e substituindo umas divindades por outras.

[...] vis-à-vis de l'Europe – rurale, essentiellement, [...] celle [l'attitude] que le christianisme européen a longtemps eu à l'égard des survivances «païennes»: devenues apparemment vides de contenu, elles étaient non seulement acceptables, mais même intégrables à la religiosité officielle. <sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> *Idem*, pp. 145 e 146.

<sup>211</sup> Michel Izard, "Introduction", in James George Frazer, *Le Rameau d'Or*, Paris, Éditions Robert Laffont, S. A., 1983, p.9: "[...] em relação à Europa – rural, essencialmente –, [...] aquela [atitude] que o cristianismo europeu teve durante muito tempo para com os vestígios «pagãos»: tornados aparentemente vazios de conteúdo, eram não apenas aceitáveis, como integráveis mesmo na religiosidade oficial." (Tradução nossa).

## 5.1. CICLO DE *JESUS CRISTO*

A une période primitive de son développement intellectuel, l'homme se croit par nature immortel; [...] Parmi les multiples influences qui se coalisèrent pour le forcer à accepter, à son corps défendant, la nécessité de la mort, il faut compter celle, toujours croissante, de la religion qui, en démasquant la vanité de la magie et de toutes les prétentions extravagantes échafaudées sur elle, a graduellement modifié l'attitude orgueilleuse et méprisante de l'homme envers la nature, et lui a inculqué la croyance qu'il y a dans l'univers des mystères que sa faible intelligence ne réussira jamais à percer, et des forces que ses mains débiles ne sauront jamais dompter. De plus en plus, il apprit ainsi à s'incliner devant l'inévitable, et à se consoler de la brièveté et des tristesses de la vie, ici-bas, par l'espérance d'une éternité de bonheur, au-delà.<sup>212</sup>

Mas a ideia da sua própria condição mortal, apesar da crença numa vida para além da morte, não deixava ao homem grandes esperanças numa vida difícil, sem a ajuda de seres superiores.

[...] Mais s'il reconnaissait, à contre-cœur il est vrai, l'existence d'êtres à la fois surhumains et surnaturels, il était loin encore de se douter de la profondeur et de la largeur de l'abîme qui le séparait d'eux. Il admettait bien que les dieux, dont à présent son imagination peuplait les ténèbres de l'inconnu, lui fussent supérieurs par le savoir et par la puissance, par

---

<sup>212</sup> James George Frazer, *ob. cit.*, p.23: “Num período primitivo do seu desenvolvimento intelectual, o homem acreditou que era, por natureza, imortal. [...] De entre as múltiplas influências que se coligaram para o forçar a aceitar, contra a sua vontade, a necessidade da morte, é preciso contar com a da religião, sempre crescente, que, desmascarando a vaidade da magia e de todas as pretensões extravagantes entabuladas por ela, modificou gradualmente a atitude orgulhosa e depreciativa do homem para com a natureza, e inculcou-lhe a crença de que há no universo mistérios que a sua fraca inteligência não conseguirá nunca penetrar, e forças que as suas mãos débeis não saberão nunca domar. Ele aprendeu, assim, cada vez mais, a inclinar-se perante o inevitável, e a consolar-se com a brevidade e as tristezas da vida, aqui em baixo, na esperança de uma eternidade de felicidade, lá em cima, para além da morte.” (Tradução nossa).

l'heureuse splendeur et la durée de leur existante; mais, et à son insu, ces créatures magnifiques et terribles étaient uniquement, comme le spectre du Broken, l'image réfléchie de sa propre et chétive personne que l'éloignement, les brumes et les nuées de l'ignorance avaient grandie de façon gigantesque. L'homme a, en effet, créé les dieux à son image: étant lui-même mortel, il a naturellement gratifié ses créatures de la même triste condition.<sup>213</sup>

Ora, a religião cristã construiu-se, como sabemos, com uma grande influência judaica, que, por sua vez, por força das circunstâncias que constituem a história do povo judeu, sofreu, forçosamente, influências egípcias, babilônicas e outras.

Les grands dieux de l'Égypte n'échappaient pas à la loi commune. Eux aussi vieillissaient et mouraient. Tout comme les hommes, ils se composaient d'un corps et d'une âme, et comme eux, ils étaient sujets à toutes les passions et à toutes les infirmités de la chair. Leur corps, il est vrai, était fait d'une substance plus éthérée que le nôtre et durait plus longtemps, mais il ne pouvait résister éternellement aux assauts du temps. L'âge transformait leurs os en argent, leur chair en or, et les boucles azures en lapis-lazuli. Quand leur temps était révolu, ils quittaient le monde joyeux des hommes pour aller régner, en qualité de dieux morts, sur les ombres, dans le monde mélancolique des trépassés. Leur âme même, tout comme celle des humains, ne pouvait persister après leur mort qu'autant que leur corps subsistait; aussi était-il indispensable de conserver le corps des dieux comme celui du plus commun des mortels, de peur qu'avec le corps divin, l'âme aussi ne trouvât

---

<sup>213</sup> *Ibidem*: "Mas se ele reconhecia, é verdade que contra-vontade, a existência de seres ao mesmo tempo sobre-humanos e sobrenaturais, estava longe ainda de desconfiar da profundidade e da largura do abismo que o separava deles. Admitia perfeitamente que os deuses, com os quais a sua imaginação povoava, presentemente, as trevas do desconhecido, fossem superiores a ele, pelo saber e pelo poder, pelo feliz esplendor e pela duração da sua existência; mas, e sem que ele soubesse, estas criaturas magníficas e terríveis eram unicamente, como o espectro do Brocken, a imagem reflectida da sua própria e fraca pessoa, que o afastamento, as brumas e as nuvens espessas da ignorância tinham feito crescer de forma gigantesca. O homem criou, de facto, os deuses à sua imagem: sendo ele próprio mortal, gratificou, naturalmente, as suas criaturas com a mesma triste condição." (Tradução nossa).



prématurément sa fin. [...] Les grands dieux de Babylone aussi, bien qu'ils n'apparussent à leurs adorateurs qu'en rêves et en visions, étaient conçus sous une forme corporelle humaine; leurs passions et leur destin étaient ceux des hommes; comme eux ils venaient au monde, aimaient, combattaient et mouraient.<sup>214</sup>

Ao apresentar a relação entre cristianismo e pensamento mítico, Mircea Eliade distingue três problemas fundamentais. O primeiro prende-se com o significado do termo «mito» e a historicidade de Jesus:

[...] Os primeiros teólogos cristãos tomavam este vocábulo no sentido que se tinha imposto há vários séculos no mundo greco-romano: «fábula, ficção, mentira». Consequentemente, recusavam-se a ver na pessoa de Jesus um «personagem» mítica, e no drama cristológico um «mito». A partir do século II, a teologia cristã foi levada a defender a historicidade de Jesus, simultaneamente contra os docéticos e os gnósticos e contra os filósofos pagãos.<sup>215</sup>

O segundo diz respeito ao valor atribuído aos documentos em que se funde a historicidade de Jesus:

---

<sup>214</sup> *Idem*, pp. 24 e 25: “Os grandes deuses do Egipto não escapavam à lei comum. Também eles envelheciam e morriam. Tal como os homens, eram compostos por um corpo e uma alma, e como eles, estavam sujeitos a todas as paixões e a todas as enfermidades da carne. É verdade que o seu corpo era feito de uma substância mais etérea do que o nosso e durava mais tempo, mas não podia resistir eternamente aos assaltos do tempo. A idade transformava os seus ossos em prata, a sua carne em ouro e os seus caracóis azulados em lápis-lazúli. Quando o seu tempo era volvido, deixavam o mundo alegre dos homens para ir reinar, na qualidade de deuses mortos, sobre as sombras, no mundo melancólico dos falecidos. Até a sua alma, tal como a dos humanos, não podia perdurar depois da sua morte senão enquanto o corpo subsistisse; assim, era indispensável conservar o corpo dos deuses como o do mais comum dos mortais, para que, com o corpo divino, a alma também não encontrasse prematuramente o seu fim. [...] Também os grandes deuses de Babilónia, embora não aparecessem aos seus adoradores senão em sonhos e visões, eram concebidos sob uma forma corporal humana; as suas paixões e o seu destino eram os dos homens; como eles vinham ao mundo, amavam, combatiam e morriam.” (Tradução nossa).

<sup>215</sup> Mircea Eliade, *ob. cit.*, p. 137.

[...] Hoje em dia, um Rudolf Bultmann afirma que não se pode saber nada nem da vida nem da pessoa de Jesus, embora não duvide da sua existência histórica. Esta posição metodológica pressupõe que os Evangelhos e os outros testemunhos primitivos estão imbuídos de «elementos mitológicos» (entendendo-se o termo no sentido de «aquilo que não pode existir»). De que abundam «elementos mitológicos» nos Evangelhos, não restam dúvidas. Além disso, símbolos, figuras e rituais de origem judaica foram assimilados pelo cristianismo. [...] o vasto número de símbolos e elementos que o cristianismo partilha com os cultos solares e as religiões de Mistérios encorajou alguns eruditos a rejeitar a historicidade de Jesus, refutando a posição de um Bultmann, por exemplo. Em vez de postularem a existência, no início do cristianismo, de uma personagem histórica sobre a qual nada se pode saber devido à «mitologia» que rapidamente a envolveu, esses especialistas postularam, pelo contrário, um «mito» que foi imperfeitamente «historicizado» pelas primeiras gerações de cristãos.<sup>216</sup>

O terceiro problema resulta da existência de dois tipos de mito: o “*mythos* dessacralizado da época helenística” vs “o *mito vivo*, tal como ele foi conhecido nas sociedades arcaicas e tradicionais”, afirmando este autor que “o cristianismo, tal como foi entendido e vivido durante quase dois milénios da sua história, não pode ser completamente dissociado do pensamento mítico.”<sup>217</sup> e acrescentando mais tarde, após ter dado vários exemplos, que “convém sublinhar a continuidade entre as concepções escatológicas medievais e as diferentes «filosofias da história» do Iluminismo e do século XIX.”<sup>218</sup>

Se atentarmos na história de Jesus, contada na versão dos Evangelhos considerados legítimos pelas várias igrejas cristãs, que são, supostamente, a versão escrita dos relatos orais que circularam durante bastantes anos (pelo menos até à data da sua recolha),

---

<sup>216</sup> *Idem*, pp. 137 e 138.

<sup>217</sup> *Idem*, p. 138.

<sup>218</sup> *Idem*, p. 150.

apercebemo-nos dos “pontos de contacto” existentes entre a sua matriz e outras, comuns a várias sociedades.

[...] dans le contexte du lent cheminement qui mène l’humanité de l’âge magique à l’âge religieux, et du roi magicien au roi divin, ils [les hommes] associent à la souveraineté les attributs de la divinité, et par un retour des dieux sur la terre, conçoivent les rois divins comme les dieux du ciel, donc leur assignent comme destin de mourir un jour.<sup>219</sup>

Numa época de ocupação e de opressão por parte do Império Romano, Jesus foi considerado, por alguns dos seus seguidores, como o Messias, o descendente de David que viria libertar o povo de Israel do jugo romano (à semelhança do que fez Moisés, libertando-o do jugo egípcio). No seu desespero e na sua esperança, acreditaram que viria a ser o “Rei dos Judeus”, designação e fama que vieram a ser-lhe fatais.

[...] c’est bien cette double corporéité, dont l’un des deux éléments est hautement corruptible, quand l’autre ne saurait être donné pour tel [...] Le roi ne peut pas ne pas mourir, mais il faut que le royaume vive, qu’il se perpétue sans être atteint dans sa «chair» sociale par les altérations que ne peut manquer de subir le corps du souverain. Pour que la mise en phase associant la vie du roi à celle du royaume n’entraîne pas la mort du corps social, il faut et il suffit que le roi meure avant qu’il risque d’entraîner une permanente prospérité.<sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> Michel Izard, “Introduction”, in James George Frazer, *ob. cit.*, p. 11: “No contexto do lento caminho que a humanidade percorre desde a idade mágica até à idade religiosa, e do rei mágico ao rei divino, os homens associam à soberania os atributos da divindade, e por um retorno dos deuses à terra, concebem os reis divinos como os deuses do céu, pelo que lhes é atribuído como destino morrer um dia.” (Tradução nossa).

<sup>220</sup> *Idem*, pp. 11 e 12: “[...] é precisamente esta dupla corporeidade, de que um dos dois elementos é altamente corruptível, quando o outro não poderia ser dado como tal [...] O rei não pode não morrer, mas é preciso que o reino viva, que se perpetue sem ser atingido na sua «carne» social pelas alterações que o corpo do soberano não pode deixar de sofrer. Para que o processo de associação da vida do rei à do reino não arraste a morte do corpo social, é preciso e é suficiente que o rei morra antes

Mas a maldade e a injustiça dum povo que, pouco tempo antes, aplaudira Jesus, para depois escolher Barrabás para ser libertado, condenando-o a uma morte violenta, pode ter raízes ancestrais:

[...] Si le dieu-homme meurt de ce que nous appelons une mort naturelle, cela veut dire, d'après le sauvage, soit que son âme a volontairement quitté son corps et refuse d'y revenir; soit, plus communément, qu'elle lui a été dérobée ou qu'elle a été retenue dans ses voyages par un démon ou un sorcier. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'âme du dieu-homme est perdue pour ses adorateurs; avec elle disparaît leur prospérité et leur existence se trouve de ce fait en péril. [...] Tandis qu'en tuant le dieu-homme ses adorateurs pourraient, en premier lieu, avoir la certitude de capturer son âme quand elle s'échapperait et de la transmettre à un successeur convenable; en second lieu, en le mettant à mort avant que sa force naturelle fût diminuée, ils auraient la garantie que le monde ne déclinerait pas avec la santé du dieu-homme. Toutes les conditions se trouvaient donc remplies et tous les dangers écartés si l'on tuait le dieu-homme et si l'on faisait ainsi passer dans un successeur vigoureux son âme encore toute vigoureuse.<sup>221</sup>

A ideia de que a idade do corpo corresponderia à idade da alma e, por conseguinte, esta estaria sujeita a uma degeneração, tal como

---

que se arrisque a arrastar uma prosperidade permanente.” (Tradução nossa).

<sup>221</sup> James George Frazer, *ob. cit.*, p. 27: “Se o deus-homem morre daquilo a que chamamos uma morte natural, isso quer dizer, do ponto de vista do selvagem, quer que a sua alma deixou voluntariamente o corpo e se recusa a voltar a ele; quer, mais comumente, que ela lhe foi subtraída ou que ficou retida, nas suas viagens, por um demónio ou um feiticeiro. Tanto num caso como no outro, a alma do deus-homem está perdida para os seus adoradores; com ela desaparece a sua prosperidade e a sua existência encontra-se, deste modo, em perigo. [...] Enquanto que ao matar o deus-homem os seus adoradores podiam, em primeiro lugar, ter a certeza de capturar a sua alma quando ela se escapasse e de a transmitir a um sucessor conveniente; em segundo lugar, matando-o antes que a sua força natural diminuísse, teriam a garantia de que o mundo não declinaria com a saúde do deus-homem. Todas as condições se encontrariam, por conseguinte, preenchidas e todos os perigos afastados se se matasse o deus-homem e se se fizesse, assim, passar para um sucessor vigoroso, a sua alma, enquanto esta ainda estivesse também vigorosa.” (Tradução nossa)

o corpo, levou alguns povos a matarem os seus “reis divinos” numa altura da vida em que estivessem livres de qualquer corrupção. A morte de Jesus, aos trinta e três anos, faz-nos pensar em como esta idade é, de facto, o apogeu das faculdades humanas, físicas e intelectuais, já que é opinião corrente entre psicólogos e médicos que a decadência humana começa a fazer-se sentir, ainda que depois decorra gradualmente, aos trinta e cinco anos.

[...] les sujets permettent au roi ou prêtre divin [em casos contados anteriormente] de conserver ses fonctions jusqu’au jour où quelque symptôme visible, quelque tare physique, révélant que ses forces décroissent ou qu’il prend de l’âge, les avertit qu’il n’est plus à même de s’acquitter de ses devoirs sacrés; mais on ne le met pas à mort avant que ces symptômes n’apparaissent. Certains peuples, cependant, ne semblent pas avoir une sécurité suffisante dans ce système qui leur commandait un signe de déclin, si léger soit-il; ils ont préféré tuer le roi alors qu’il jouissait encore de sa pleine vigueur. Ils ont donc déterminé une durée au-delà de laquelle le souverain n’avait pas le droit de régner et à l’expiration de laquelle il devait mourir; le laps de temps ainsi fixé était assez bref pour que toute probabilité de dégénérescence physique en cours de règne fût exclue.<sup>222</sup>

A ressurreição aparece, assim, como uma regeneração, após a descida aos infernos, de tal modo uma purificação, que nem mesmo Maria Madalena terá podido tocar-lhe para não conspurcar o seu “novo corpo” com o impuro contacto humano. E é com este “novo corpo”, não humano, livre de qualquer hipótese de contaminação

---

<sup>222</sup> *Idem*, pp. 49 e 50: “Os indivíduos permitiam ao rei ou ao padre divino [em casos contados anteriormente] conservar as suas funções até ao dia em que algum sintoma visível, alguma imperfeição física, reveladores da diminuição das suas forças ou da sua idade avançando, os advertisse de que ele já não estava capaz de lidar directamente com os seus deveres sagrados; mas não o matavam antes que os sintomas aparecessem. Alguns povos, no entanto, não parecem ter encontrado segurança suficiente neste sistema que os obrigava a esperar um sinal de declínio, por mais ligeiro que fosse; preferiram matar o rei enquanto ele gozasse ainda do seu pleno vigor. Determinaram, por conseguinte, uma duração para além da qual ele devia morrer; o lapso de tempo assim fixado era bastante breve para que qualquer probabilidade de degenerescência física durante o reinado fosse excluída.” (Tradução nossa).

não divina, e livre de qualquer hipótese de degeneração e morte, que irá continuar a “reinar”, no mundo do espírito, eternamente.

Esta regeneração não anda longe de simbolizar a própria regeneração da natureza, sobretudo se recordarmos que se deu por volta do início da Primavera, altura também em que é comemorada todos os anos. A Páscoa dos cristãos é, portanto, uma festividade que celebra a ressurreição de Cristo, em que está implícita a sua regeneração e transmutação, na época em que ocorriam as antigas festividades acompanhadas de rituais de fertilidade. Estamos, talvez, perante mais “uma composição de sincretismo que revela várias procedências”, como diz João David Pinto-Correia:

[...] Adónis (do semítico “Adon”, isto é, “senhor”), antes de ser o deus grego, foi o babilónico Tamuz, o jovem amante de Ishtar (deusa mãe-terra), o qual foi morto por um javali, quando caçava nas montanhas, tendo do seu sangue nascido a anémoma vermelha. A perda foi tão grande que, perante a fúria da deusa do amor, os deuses maiores aquiesceram em que ele ressuscitasse, vivendo meio ano na terra, e o outro meio ano no mundo subterrâneo. Adónis torna-se assim o símbolo da morte sazonal e do reaparecimento fulgurante da vegetação. A história de Adónis, em diferentes versões, vai ser contada desde a Ásia e regiões mediterrânicas até às Ilhas Britânicas, atravessando toda a Europa, sobretudo a do Sul. Mas esta história, como reconhecem os historiadores da Mitologia, tem como primeira manifestação uma versão siro-fenícia, relacionada com Mirra (ou Esmirna), filha de Teias, rei da Assíria. Este mito fundamental para as culturas do Mediterrâneo prende-se com o tema e respectivos motivos da morte e ressurreição, com simbolismos variados da fertilidade e da vegetação, relaciona-se com as histórias de Átis (da Frígia), Osíris (do Egipto), Dionísios-Zagreus (da Trácia e de Creta), Balder (da Escandinávia), John Barleycorn (da Inglaterra), e naturalmente com a história e o simbolismo de Jesus (dos Hebreus e dos Crsitãos). <sup>223</sup>

---

<sup>223</sup> João David Pinto-Correia, “A Literatura Oral / Escrita Tradicional e o Espaço Mediterrânico: História, Assuntos, Poéticas”, *O Mediterrâneo Ocidental: Identidades e fronteira*, Lisboa, Edições Colibri, 2002, pp. 194 e 195.

Como a Igreja Católica deu sempre especial atenção à imagem do Cristo crucificado (por razões que se prendem, obviamente, com a aceitação do sofrimento), é natural que seja nesta condição que protagoniza a maioria das narrativas.

Possuidor do poder máximo, à semelhança do Pai, raramente aparece e intervém geralmente em situações graves, de grandes aflições, protegendo o colectivo de maiores ou menores catástrofes, como é o caso da aparição crística da batalha de Ourique ou, mais recentemente, do milagre do Bom Jesus de Alvor, aquando do terramoto de 1755.

Sobre as “deslocações nocturnas”<sup>224</sup>, Alexandre Parafita apresenta a sua opinião que, sendo a propósito das imagens sagradas descobertas em Trás-os-Montes, se aplica perfeitamente a dois dos nossos casos (o do Bom Jesus de Alvor e o da Nossa Senhora do Verde):

Entretanto, na escolha do lugar para a construção do santuário, é frequente haver um conflito de vizinhanças, com as constantes trasladações da imagem para diferentes locais em função das conveniências dominantes nas comunidades. E, perante questões terrenas desta ordem, importa que haja uma resposta do Céu. Daí que será a própria imagem a solucionar os diferendos, utilizando os métodos sobrenaturais apropriados, que passam, geralmente, pelo “milagre” da deslocação nocturna, à revelia da mão humana, para o lugar exacto em que “pretende” ficar instalada.<sup>225</sup>

Nas nossas duas histórias, encontramos os animais a obedecerem à vontade divina, recusando-se a avançar adentro do território da freguesia não desejada. Corroborando a tese de Alexandre Parafita, um dos informantes de Margarida Tengarrinha afirma mesmo que depois que o Senhor Jesus de Alvor começou a

---

<sup>224</sup> Um dos milagres atribuídos ao Bom Jesus de Alvor é precisamente a escolha de Alvor como local de permanência, por parte da imagem.

<sup>225</sup> Alexandre Parafita, *A Mitologia dos Mouros*, p. 74.

fazer muitos milagres, “passou a ser muito cobiçado pelo povo de Portimão que o foi buscar numa carreta de bois” <sup>226</sup>.

---

<sup>226</sup> Margarida Tengarrinha, *ob. cit.*, p.65.



## 5.2. CICLO DA VIRGEM MARIA

É dito que Portugal é um país mariano, profundamente ligado à Virgem Maria, Mãe de Deus. D. João IV consagrou a Nação à Senhora da Conceição, como toda a gente sabe, mas já Afonso Henriques ficara a dever o movimento das suas perninhas de menino de tenra idade a Nossa Senhora do Cárquere, cuja imagem apareceu propositadamente para curar o nosso primeiro infante.<sup>227</sup>

*Nossa Senhora*, a mãe de Jesus, a quem são atribuídos poderes especiais, encarna o princípio feminino ausente da trindade cristã (pelo menos como foi veiculada na Europa), e é, por vezes, uma “deusa das pequenas coisas” individuais, invocada constantemente, em rezas quotidianas, seja para desfazer os nós duma dobrada de fio que se empenhou, seja para encontrar um objecto que se perdeu, e aparece, às vezes, às crianças e outros inocentes, aparentemente sem qualquer objectivo específico, ou pelo menos, sem um padrão recorrente de intenção, mas também, por vezes, quando invocada em aflições de medo ou de dúvida, trazendo “apenas” *uma boa hora*, tranquilidade ou uma solução a quem a pediu.

Facilmente podemos verificar, ainda, que muitas crenças em santos, ou em nossas senhoras e nas suas respectivas capacidades interventivas nas dores e alegrias das populações são transposições fiéis dessas crenças primitivas: os nomes mudaram, mas o fundamental manteve-se. Como diz o abade de Baçal, apesar dos propósitos da Igreja Católica, o povo, indiferente aos nomes e às imposições, prossegue sempre com a cultura que lhe é própria.<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> Fernanda Frazão, *Passinhos de Nossa Senhora*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 1ª ed., 2006, p.11.

<sup>228</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, pp. 16 e 17.

Mas também pode ser, e talvez na maior parte das vezes, a “cristianização” da Grande Mãe.

O símbolo da Virgem, Mãe divina enquanto Theotokos, designa a alma na qual Deus se recebe a si mesmo, gerando-se a si mesmo em si mesmo, pois só ele é. A Virgem Maria representa a alma perfeitamente unificada, em que Deus se torna fecundo. Ela é sempre virgem, pois permanece sempre intacta em relação a uma nova fecundidade.<sup>229</sup>

De facto, e como verificou Fernanda Frazão, “nenhuma lenda de origem popular fala da Virgem Maria, mas sempre e só de Nossa Senhora ou, simplesmente, da Senhora. A Virgem Maria fica registada apenas na linguagem erudita do clero católico que, no passado, fez as grandes recolhas”<sup>230</sup>.

[...] Será por acaso que, em Portugal, raramente se mencione Nossa Senhora como a Virgem Maria? Nossa Senhora, ou simplesmente a Senhora, é a denominação comum popular, e tal facto parece ser reflexo dessa crença primitiva [a Terra-Mãe], [...] As aparições da Senhora de Fátima são mais outras aparições de mouras encantadas, num contexto moderno. São inúmeros os exemplos de «rumores» que tanto se referem ao aparecimento de uma moura, como de Nossa Senhora. [...] <sup>231</sup>

Sem querermos fazer ligações que não poderíamos explicar, não podemos, contudo, deixar de assinalar a coincidência dos espaços em que se dão as aparições várias, quer da *Senhora*, quer de *mouras encantadas*: “De facto, são dezenas as imagens aparecidas [de Nossa Senhora] em troncos de árvores, junto a fontes, nas penhas das serras. Há sempre um milagre que se lhes associa.”<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 698.

<sup>230</sup> Fernanda Frazão, *ob. cit.*, p.11

<sup>231</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, pp. 17 e 18.

<sup>232</sup> Fernanda Frazão, *ob. cit.*, p.11

[...] As mouras e Nossa Senhora são igualmente confundidas quando, por vezes, se diz que esta levava uma pedra à cabeça, enquanto faz meia, tal como se diz que aquelas fiam, enquanto transportam o tampo de uma anta (Pala da Moura, Trás-os-Montes), ou a «Pedra Formosa» de um castro (Briteiros, Guimarães). Por outro lado, o tipo de local – gruta, árvore (como é exemplo a azinheira), penhasco, poço, mina, caminho, fonte, etc. –, a descrição da aparição – uma senhora resplandecente, muito branca e bela – e um, ou outro ponto, não menos importante – como aparecer a pastores ou a jovens das populações rurais, o segredo a manter, etc. – são outros tantos elementos que se repetem nestes dois géneros de aparições.<sup>233</sup>

E também Alexandre Parafita, a propósito da descoberta de imagens sagradas, fenómeno, pelos vistos, de maior incidência em Trás-os-Montes, e, que nós saibamos, sem ocorrência no Algarve (pelo menos digna de nota), relaciona a *Virgem Maria* com personagens de outras lendas e chama a atenção para a figura do “descobridor” das imagens que, nas lendas, tem paralelo na personagem a quem a *Senhora* aparece:

[...] Vulgarmente designado por culto mariano, há nele uma forte componente iconológica. Antes do período da Reconquista, as imagens da Virgem eram praticamente inexistentes e o seu aparecimento em locais muito específicos acontece sempre acompanhado de lendas que apresentam um fundo comum no seu conjunto.

Desse fundo comum é de realçar a figura do “descobridor”: geralmente um pastor ou um lavrador, pessoa sem um *status* relevante e menos ainda no quadro da instituição religiosa. E não é despidiêda tal condição. Como não é em vão que ela é também comum à generalidade das aparições marianas (que contemplam sobretudo crianças de famílias pobres e de escassa instrução). A circunstância de se tratar de pessoas simples, cultural e socialmente, inibe à partida toda e qualquer presunção de haverem planeado uma acção estratégica visando um culto iconológico cristão. Por isso, quanto mais a lenda acentue a

---

<sup>233</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 19.

humildade social e cultural do “descobridor”, mais convincente resultará o seu testemunho, e a leitura a fazer do fenómeno parecerá deixar claro que a iniciativa da “descoberta” não partiu do “descobridor”, mas da própria imagem, impulsionada por uma força sobrenatural num universo de códigos comunicativos só interpretáveis no domínio do sagrado.<sup>234</sup>

Mas é impossível dissociar a *Senhora* da imagem da serpente, pois a própria Nossa Senhora da Conceição, a quem D. João IV consagrou a Nação, aparece representada com aquele animal. Só que, diz Fernanda Frazão, a *Senhora*, “segundo a Igreja, pisa a cabeça da serpente”, enquanto que “na grande maioria das imagens, isso não acontece: a serpente enrosca-se-lhe nos pés, abraçando o globo terrestre, viva, bela e, aparentemente, pacífica”.<sup>235</sup>

Ora, na opinião desta autora, o nosso território, a Terra de Ofiúsa, «Terra da Serpente», deve esta designação ao facto de “aqui terem encontrado, muito vivo, um culto cuja divindade era personificada pela serpente. E essa divindade era a Grande Mãe, a deusa da fecundidade, a deusa dos animais, a deusa dos elementos, a deusa de tudo e da morte também: a Senhora.”.<sup>236</sup>

E, sendo assim, o culto de *Nossa Senhora* pode remontar a épocas pré-históricas, tais como outros a que já nos referimos.

Ainda que não seja conhecida senão uma pequena imagem feminina do paleolítico português, do nosso neolítico, são bem conhecidas as muitas imagens da Senhora – «a deusa dos olhos de sol», como lhe chamou um arqueólogo – gravadas em placas de xisto. Associadas à serpente, surgem, no nosso território, imagens como espirais, labirintos, serpentiformes. Pertencem já ao período da agricultura, e muitas vezes estão inscritas nas bases enterradas dos menires, ligadas a cultos subterrâneos de morte e renascimento, de vida, enfim.

---

<sup>234</sup> Alexandre Parafita, *Mitologia dos Mouros*, p. 73.

<sup>235</sup> Fernanda Frazão, *ob. cit.*, p.11 : a autora faz, ainda, referência a imagens populares de Estremoz, em que a serpente se enrola “nas pernas de Nossa Senhora, pousando a cabeça na região púbica”.

<sup>236</sup> Fernanda Frazão, *ob. cit.*, p. 12.

A Nossa Senhora cristã incorporou, de resto, todas as características das divindades femininas da Humanidade. [...] E, não bastando as invocações, vejam-se os locais de «aparição» das diversas imagens: fontes, barrocais, árvores, grutas. Lembram histórias de mouras encantadas... <sup>237</sup>

O que nos remete, novamente, para a serpente:

E cá voltamos à nossa Senhora / Serpente, numa imagem de órobo (a serpente que morde a cauda), de infinito, de eterno retorno, a nossa «pescadinha de rabo na boca». Creio poder dizer-se que a repetitividade das temáticas do lendário de Nossa Senhora demonstra à saciedade que lhes está subjacente um mito contemporâneo do nascimento da Humanidade, que engloba todo o País e, na verdade, todo o mundo. <sup>238</sup>

E os desenhos de serpentes, insculpidos em pedras, trazem-nos de volta a *Nossa Senhora*:

Convém realçar aqui um outro desenho insculpido nas rochas, muito abundante, em Portugal: os podomorfos. Encontram-se, na maioria das vezes, associados aos desenhos referidos atrás [insculpturas e pinturas na própria decoração de monumentos: espirais, serpentes ou desenhos serpentiformes, círculos, ziguezagues, labirintos, machados, us, figuras antropomorfas, cabeças de bovídeo e outros], sobretudo às serpentes ou aos desenhos serpentiformes, símbolos da fertilidade e da regeneração sazonal. Aparecem de Vila Real, a Tondela, de Eiró ao vale do Tejo, do Alto ao Baixo Alentejo e ao Algarve. São, aliás, referência constante em lendas medievais portuguesas denominadas, às vezes, por pegadas da burra que Nossa Senhora montava. <sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> *Ibidem.*

<sup>238</sup> *Idem*, pp. 15 e 16.

<sup>239</sup> Gabriela Morais, *Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2ª ed., 2006, p. 34.

Mas também não é possível dissociar *Nossa Senhora* do mês de Maio, das flores e de toda a beleza exuberante da natureza na Primavera.

Plasmando todas as actividades, a influência primaveril impregna assim, formal ou informalmente, organizada ou espontaneamente, como elemento central ou complementar, todas as acções festivas (hoje predominantemente marianas) acontecidas nesta altura do ano, especialmente as localizadas no tempo primordial e fertilizante das calendas de Maio.<sup>240</sup>

E as tradições ligadas às “calendas de Maio” não são poucas por todo o país, do Minho ao Algarve – das “marafonas” de trapo à apanha do “dia da espiga”. Nesta nossa região, também é costume fazer uns bolos próprios, feitos de miolo de amêndoa, que se chamam “rolhas de Maio”, que os algarvios comem, acompanhados de vinho doce, geralmente em piqueniques, ao ar livre, tradição a que dão o nome de “desarrolhar o Maio”.

E todas estas festas se destinam a dar as boas-vindas à Primavera. Não será, talvez, por acaso, que *Nossa Senhora* aparece em Fátima, em Maio...

O que se pode dizer, sim, é que coexistem naturalmente, aqui, múltiplas influências, que se fundem num complexo mítico de que aspectos culturais e históricos participam em simbiose.

São, por um lado, as festas das maias, sobrevivendo nas *marafonas* que se constroem para o efeito e se manipulam durante todo o percurso, bem ainda como nas danças e cantos que tão característicos são das calendas de Maio.

São, por outro, as festas das cruzes, persistindo na temporalidade, na denominação (embora em desuso) e na relação eventual com o culto mariano de *Nossa Senhora do Pé da Cruz*, hoje em dia transferida para *Nossa Senhora do Castelo*, [...] <sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Aurélio Lopes, *Personagens Florais e Espíritos da Vegetação*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2007, p.3.

<sup>241</sup> *Idem*, p.18.

Mas não é só com a serpente e o mês de Maio que a figura de *Nossa Senhora* se relaciona: símbolo da vida e da fertilidade por excelência, a água não podia faltar neste contexto. Maria, segundo o Padre António Vieira, significa “*Domina Maris*, senhora do mar”<sup>242</sup> e é protagonista de algumas lendas ligadas ao mar, nomeadamente a de “Nossa Senhora e o Linguado” (LCNS 4).

Esta soberania das águas também faz de *Iemanjá* a sua representante nos territórios africano e brasileiro:

De acordo com a mitologia ioruba, Iemanjá é um orixá<sup>243</sup> feminino, considerada «a senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura», [...] No Brasil, saudada como a rainha do mar, Iemanjá é «talvez o orixá mais conhecido» (Prandi, 2001), [...]

No período da escravidão, como os Negros não podiam cultuar livremente os seus orixás e eram pressionados pelos padres catequistas a se converterem ao catolicismo, procuraram utilizar os santos da Igreja Católica como disfarce dos deuses africanos e, assim, poder reverenciá-los em seus cultos. Nas senzalas<sup>244</sup>, por necessidade de adaptação às condições a que estavam submetidos, erguiam *pejis*<sup>245</sup> com imagens de santos, mas atrás delas, colocavam *otás*<sup>246</sup>, elementos que representavam os orixás. No sincretismo religioso que resultou dessa prática,

---

<sup>242</sup> Padre António Vieira, *Sermão de Santo António*, ed. Preparada por Manuel dos Santos Alves, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1976, p. 27.

<sup>243</sup> “*Orixá*: segundo «os iorubás tradicionais e seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olodumare ou Olorum, também chamado de Olodim em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida da sociedade e da condição humana» (Prandi, 2001, 20)”, in Maria de Lurdes Soares, *B.I. da Iara, do Boto e de Iemanjá*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2008, nota 3, p. 42.

<sup>244</sup> “Senzala: alojamento destinado à moradia dos escravos nos engenhos de açúcar e nas fazendas do Brasil”, in Maria de Lurdes Soares, *ob. cit.*, nota 5, p. 42.

<sup>245</sup> “*Peji* ou *quarto de santo*: altar onde são colocados os assentamentos dos orixás”, in Maria de Lurdes Soares, *ob. cit.*, nota 6, p. 42.

<sup>246</sup> “*Otás*: também chamada de *itá* ou *Otá-do-santo*: pedra-fetiche sobre a qual o *axé* (a força sagrada) de um orixá é fixado por meio de ritos consagratórios, e que constitui o seu símbolo principal”, in Maria de Lurdes Soares, *ob. cit.*, nota 7, p. 42.

Iemanjá corresponde, na religião católica, a Nossa senhora da Conceição, ambas identificadas com a cor azul clara, e também a Nossa Senhora dos Navegantes (Rio Grande do Sul), Nossa Senhora da Glória (Rio de Janeiro), Nossa Senhora das Candeias, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Piedade.<sup>247</sup>

E também a associação com os ritmos lunares a aproxima de *Nossa Senhora*:

O simbolismo do *abebé* ou espelho liga-se em especial à principal característica de Iemanjá: a maternidade. Como mãe da criação, mãe de todos os filhos, Iemanjá é o espelho do mundo. É ela que orienta, que educa os seus filhos, mostrando-lhes ou abrindo-lhes os caminhos. Não faz distinção entre eles, por isso é aquela que reflecte todas as diferenças. O espelho é um símbolo das águas em geral. A forma arredondada do *abebé* representa a fecundidade e lembra também a lua cheia, conhecido símbolo do feminino. Outros símbolos de Iemanjá são o quarto minguante, as ondas e os peixes.

Nas representações de Iemanjá, portanto, é bastante significativa a presença do simbolismo lunar, caracterizado essencialmente pela mudança. A poderosa deusa rege o movimento rítmico da vida, com seus ciclos que se alternam e se sucedem, do nascimento à morte, como as fases da Lua. A ideia de mudança e de movimento encontra-se também em outro símbolo de Iemanjá, as ondas, associadas ao movimento do mar, ao incessante ritmo das marés.<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> Maria de Lurdes Soares, *B.I. da Iara, do Boto e de Iemanjá*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2008, p. 4.

<sup>248</sup> *Idem*, pp. 15 e 16.



### 5.3.CICLO DOS SANTOS

Equiparados a divindades menores, menos poderosas, mas nem por isso menos úteis no processo de intercessão, constituem uma galeria numerosa. Têm quase sempre funções específicas, como é, por exemplo, o caso de Santo António, o casamenteiro. As próprias fogueiras acendidas em sua honra são, de alguma forma, canais do seu poder, pois não há muitos anos ainda se acreditava nas *sortes de Sto. António*.<sup>249</sup>

Aparecem, por vezes, para protegerem alguém numa situação específica, quando invocados por uma pessoa que neles tem uma fé inabalável. Em agradecimento por esses salvamentos, o protegido manda erguer uma capela ou, se não tem posses para tanto, constrói um nicho, geralmente revestido a azulejos, alusivo ao acontecimento.

---

<sup>249</sup> manifestações divinas, do santo, através de práticas mágicas (adivinhatórias) em objectos com os quais se saltava a fogueira três vezes, esperando-se depois toda a noite para, de manhã, encontrar a resposta do “oráculo” para o futuro amoroso da rapariga; faziam-se com favas, com chumbo derretido em água e com água simples; nas que envolviam água, saltava-se a fogueira ao mesmo tempo que se segurava uma vasilha com essa água, que depois era usada para a adivinhação – poderemos fazer uma associação com o Graal, à luz da relação estabelecida por Gabriela Morais, em *Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*? Diz esta historiadora (p.45): “O cálice do Graal faz parte do contexto da ritualização e do cerimonial do caldeirão, símbolo do acto essencial e regenerador do alimento. Este, tornado social, começou por ser, certamente, celebrado à volta da fogueira e adquiriu estatuto à volta da mesa dos banquetes [...]”. Ou será “simplesmente” o vaso, conotado com o *útero materno*, uma vez que todas estas *sortes* se relacionavam com o casamento – a profissão do futuro marido, condição sócio-financeira, nome e, até, o próprio indivíduo (que seria natural que fosse um rapaz da aldeia)?

Não interessa a sua origem nem o seu passado, o *santo* foi alguém que, a partir de um momento preciso, passou a integrar o sagrado:

[...] se na hagiografia cristã os maiores pecadores se tornam os maiores santos, isso não acontece apenas para edificação dos fiéis quanto à onipotência da graça divina, mas também por efeito de uma mudança de sinal, sempre possível na ordem das bênçãos, dos recursos excepcionais manifestados pela enormidade das faltas.<sup>250</sup>

Muito provavelmente, terá mesmo sido a Igreja Católica que, voluntaria ou involuntariamente, ajudou a propagar algumas lendas, como crêem também Fernanda Frazão e Gabriela Morais:

Não ignoramos que, na Idade Média, muita lenda nasceu a partir do objectivo de divulgar a vida de santos – as hagiografias –, divulgação essa que era feita, precisamente, através da leitura pública. E, se atendermos ao afã sistemático da Igreja Católica para extirpar quaisquer vestígios das anteriores crenças, compreenderemos a razão de ser desse nascimento. Num aproveitamento claro do que vinha de trás e que sabia profundamente arreigado nas crenças das camadas populacionais que pretendia catequizar, apropriou-se dos elementos essenciais contidos nas tradições de cariz popular para os desviar, adaptar, recriar e assim os devolver com outras roupagens, mais consentâneas com as crenças que desejava impor. Já o insuspeito abade de Baçal afirmava que: «[...] o catolicismo teve de adaptar-se, transigir, copiar mesmo as fórmulas, indumentária e técnica linguística»<sup>251</sup> Deste modo, a Igreja Católica apropriou-se deste tipo de histórias orais para as devolver *reconvertidas*, escritas, de elaboração erudita mas ao *jeito popular*, pois «o suporte de uma crença é outra crença»<sup>252</sup>.

---

<sup>250</sup> Roger Caillois, *ob. cit.*, p. 47.

<sup>251</sup> Francisco Manuel Alves, abade de Baçal, *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, tomo IX, Bragança, Tipografia Académica, 1982, p. 174, *apud* Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 52.

<sup>252</sup> Honório M. Velasco, *op. cit.*, p. 119, *apud* Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 11.

Ora, ainda segundo as mesmas investigadoras, também os santos, em particular os conhecidos por “santos populares”, estão relacionados com outras aparições, que já apresentámos, todas elas apontando na mesma direcção – os antigos cultos de fertilidade.

Os santos populares, uma óbvia cristianização das celebrações solsticiais milenares bem como as festas das Maias ou da espiga, estão estreitamente relacionados com os movimentos cíclicos da natureza, de seca e de chuva, com as sementeiras e as colheitas e, portanto, tal como as mouras encantadas, encerram em si, também, os mitemas característicos dos primitivos cultos de fertilidade.<sup>253</sup>

E os cultos de fertilidade por ocasião do solstício de Verão remontam também, como sabemos, aos celtas:

A importância sacrofestiva dos antigos cerimoniais celto-bretões de «beltane» e a forte intensidade flamejante e fecundante do solstício de Verão tornaram o espaço temporal por eles delimitado, no momento por excelência daquilo a que podemos chamar o grande ciclo festivo da exaltação da Primavera.

Datas cronologicamente datáveis eram vistas como ocasiões reguladoras de um cosmo entendido como entrópico e renovável. Numa visão cósmica da existência em que o homem constitui, apenas, parte de um todo maior de que participa como que em simbiose, estes são tempos tão sagrados quanto a fertilidade e a vida, aí exaltados, o podem ser.

Eivados de funções catalisadoras, propiciatórias ou simplesmente divinatórias, apresentam-se como elementos marcantes da gestação e crescimento de uma natureza periodicamente grávida de vida. De uma mãe-terra que gera, incessantemente, novas formas de vida arrancando-as à sua própria substância. Que fecundadas pelo sémen celeste (que a

---

<sup>253</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 33.

chuva corporiza) explode, ciclicamente, numa sinfonia de existências.<sup>254</sup>

A relação entre S. João e as *mouras encantadas* é por demais evidente nas lendas recolhidas, e Ataíde Oliveira avança uma possível explicação para este facto:

As noites de S. João no Algarve simbolizam uma verdadeira religião tradicional, cuja crença se conserva de séculos arreigada no coração algarvio. Convenço-me de que de longa data tem sido festejada a noite consagrada ao santo glorioso. Os mouros iguaalmente festejam o mesmo Santo, segundo se vê nos livros antigos. Por isso talvez a maior parte das lendas de mouros têm o seu enlace ou desenlace naquelas noites.<sup>255</sup>

Mas não podemos esquecer a data da sua comemoração e a sua associação com o solstício de Verão.

Mas recordemos também os rituais da água que se recolhe para beber ou para libações, na véspera de S. João, em busca dos seus milagres curativos e fecundadores. Água retirada das mesmas fontes onde se diz que estão as mouras encantadas. Águas, fertilidade e regeneração, a cobra e as mouras encantadas, todos são mitemas do mesmo conjunto. E os exemplos das aparições neste contexto são, evidentemente, às centenas.<sup>256</sup>

Citando ainda as mesmas autoras, na Alemanha, as fogueiras tradicionais “de pinheiro foram primitivamente em honra de Freia, deusa-mãe da fertilidade” que, de acordo com Consiglieri Pedroso, terá sido “substituída por S. João, no Concílio de Agda, no século VI”.<sup>257</sup>

O que coloca S. João, tal como a *Senhora*, no já citado «caminho da serpente»:

---

<sup>254</sup> Aurélio Lopes, *ob. cit.*, p.3.

<sup>255</sup> Ataíde Oliveira, *As Mouras Encantadas e os Encantamentos do Algarve*, pp. 220 e 221.

<sup>256</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 34.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

É nossa convicção que, para além de serem «cacos» de mitos da nossa mais longínqua pré-história, deles [dos «rumores»] dependem muitas crenças (ou umas e outras têm subjacente o(s) mesmo(s) mito(s)), como a crença em bruxas, fantasmas e almas-penadas, o entreaberto, os trasgos, fadas, etc., e, até, muitas das chamadas «lendas urbanas» actuais, como a história da costureira que faz ouvir a sua *eterna* máquina de costura, cujo paralelismo com a moura tecedeira nos parece claro, ou a do fantasma de uma mulher que pede boleia numa estrada. Pensamos que este *corpus* está também intimamente associado a muitas práticas de religiosidade popular, como as já mencionadas interpretações *ao vivo*, as festas dos santos populares, em que se destaca S. João, e tantas outras. Todas estas manifestações são reflexos do que resta do mito, contêm mitemas de uma mesma concepção do mundo de fundo pré-histórico. Analisadas em muitos dos seus elementos constitutivos, desde as razões de tais festejos até à gastronomia, podemos verificar que todo este conjunto faz parte de um só «caminho da serpente» em Portugal, desde a Pré-História até hoje.<sup>258</sup>

Aos *Santos Populares* está associada, obrigatoriamente, a “festa”, que, ainda que aparente o contrário, apresenta uma relação estreita com o sagrado:

[...] as festas proporcionam, em comparação com os dias úteis, à distinção entre o sagrado e o profano. Elas opõem, na verdade, uma explosão intermitente a uma baça continuidade, um frenesi exaltante à repetição quotidiana das mesmas preocupações materiais, o corpo poderoso da efervescência comum aos calmos trabalhos em que cada qual se afadiga isoladamente, a concentração da sociedade à sua dispersão, a febre dos seus instantes culminantes ao tranquilo labor das fases átonas da existência. Demais, as cerimónias religiosas de que elas são ocasião transtornam a alma dos fiéis. Se a festa é o tempo da alegria, é também o tempo da angústia. O jejum, o silêncio, são obrigatórios antes da expansão final. Os interditos habituais são reforçados, certas proibições novas são impostas. Os

---

<sup>258</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, pp. 25 e 26.

transbordamentos e os excessos de toda a espécie, a solenidade dos ritos, a severidade prévia das restrições, concorrem igualmente para fazer da ambivalência da festa um mundo de exceção.

Na realidade, a festa é frequentemente tida pelo próprio reino do sagrado. O dia de festa, o simples domingo, é antes de mais um tempo consagrado ao divino, em que o trabalho é interdito, em que se deve repousar, gozar e louvar a Deus. [...] <sup>259</sup>

E não será, talvez, por acaso, que, embora o dia de S. João esteja mais próximo do próprio dia do solstício de Verão, os dias dos três *Santos* aparecem seguidos e muito próximos, ocupando as respectivas festas praticamente todo o mês de Junho (de 12 a 29).

O excesso não se limita então a acompanhar a festa de forma constante. Ele não é um simples epifenómeno da agitação que ela desenvolve. É necessário ao sucesso das cerimónias celebradas, participa da sua virtude santa e contribui como elas para renovar a natureza ou a sociedade. Realmente parece não haver dúvida de que esta é a finalidade das festas. O tempo esgota, extenua. Ele é aquilo que faz envelhecer, o que caminha para a morte, o que *desgasta*: é o próprio sentido da raiz donde são extraídas em grego e em iraniano as palavras que o designam. Todos os anos a vegetação se renova e a vida social, do mesmo modo que a natureza, inaugura um novo ciclo. Tudo o que existe deve então ser rejuvenescido. É preciso recomeçar a criação do mundo. <sup>260</sup>

E não é, obviamente, difícil, relacionar estas festas dos *Santos Populares* com os antigos rituais pagãos, cultos de fertilidade, quer pela época, quer pelas manifestações (fogueiras, saltos por cima das fogueiras e *sortes*), quer pela intenção destas manifestações, quer pelos seus próprios locais de culto e veneração.

[...] as festas dos santos populares estão estreitamente ligadas às mouras encantadas, não só por serem a época

---

<sup>259</sup> Roger Caillois, *ob. cit.*, p. 97.

<sup>260</sup> *Idem*, p. 99.

preferencial para a sua aparição, como pelos aspectos do mito subjacentes a ambos os fenómenos. Por outro lado, elucidativa é também a prática geral de cristianização da grande maioria dos locais onde é voz corrente estes entes míticos se manifestarem: neles colocou-se uma imagem de Nossa Senhora ou de um santo, ergueu-se um cruzeiro, ou uma capela, etc.<sup>261</sup>

Mas há outros *santos* e *santas* igualmente “antigos”. Gabriela Morais explica a origem celta de Santa Ana e de Santa Brígida:

(É interessante verificar, por outro lado, que também faz parte do panteão celta irlandês o nome da deusa Brigantina, com grandes semelhanças com uma outra, a deusa Brígida ou Brigitte, que os mitógrafos consideram identificar-se com a principal deusa dos Celtas, Dana ou Ana. Ora esta deusa bem conhecida da religião primitiva portuguesa, está presente no nome do rio Guadiana ou, até, em Santa Comba Dão (Dão ou Don, nome também de um rio da Europa Central, que será a masculinização de Dana), para além de se encontrar em tantos outros topónimos de vilas e aldeias portuguesas. Sofrendo depois a cristianização para Santa Ana ou Santa Brígida, vale a pena acrescentar que esta última aparece considerada como irmã de S. Brissos (santo dos primórdios do cristianismo), nome igualmente de, pelo menos, duas povoações e igrejas no Alentejo. No processo de evolução da religião primitiva matriarcal para a religião patriarcal, uma deusa passou, normalmente, a ter o seu correspondente masculino.)<sup>262</sup>

E são vários os santos que se relacionam com a serpente, seja qual for o motivo apresentado como pretexto. “São Jorge ou São Miguel e o dragão, que os artistas representaram muitas vezes a combater, ilustram a luta perpétua do mal contra o bem”<sup>263</sup>, confundindo-se, por vezes, o dragão e a serpente, presumivelmente por serem ambos guardiães “severos” de tesouros, pelas semelhanças de ambos com a serpente-pássaro Quetzalcoatl, com

---

<sup>261</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, p. 19.

<sup>262</sup> Gabriela Morais, *Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, p. 18.

<sup>263</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 274.

outras “bichas” com cabeça de mulher, com Apófis – a serpente-dragão que ataca a barca solar de Rá.

Realmente, o dragão como símbolo demoníaco identifica-se com a serpente: Orígenes confirma esta identidade a propósito do *Salmo 74* (ver *Leviatã*). *As cabeças de dra[g]ões* quebradas e as serpentes destruídas são a vitória de Cristo sobre o mal. Além das imagens bem conhecidas de São Miguel ou de São Jorge, o próprio Cristo é por vezes representado calcando aos pés um dragão.<sup>264</sup>

Neste contexto de vitória do bem sobre o mal, da iconografia cristã, “em todos os cenários de Tentação”, Maria Teresa Meireles acrescenta que “S. Patrício, S. Paulo, S. Filipe, S. Benedito, S. João Moisés e Aarão são algumas das figuras masculinas que com ela [serpente], de algum modo, se relacionam.”<sup>265</sup>

Relacionando-se também com um animal, mas aparentemente muito diferente – uma ave, o corvo – temos S. Vicente. E dizemos “aparentemente”, porque, como já vimos, basta ser uma ave preta para ser imediatamente conotada com “as forças do Mal”. No entanto, não parece que estes corvos que acompanharam o féretro de S. Vicente fossem de algum modo maléficos, pelo contrário, pois impediram a destruição do corpo do santo. É que, neste caso, a cor preta não está directamente relacionada com o Diabo e, por conseguinte, com bruxas ou outras figuras suas subordinadas, mas com o antigo culto de Saturno, como adiante veremos. E o corvo, habitualmente associado às bruxas, na nossa época, era considerado uma “ave oracular”, em tempos tão remotos como a pré-história, atestada no local pela existência de menires e outros vestígios.

Assim, na maior parte das crenças a seu respeito, o corvo aparece como um herói solar, muitas vezes demiurgo ou mensageiro divino, em todo o caso guia, e, até, guia das almas na

---

<sup>264</sup> *Idem.* p. 272.

<sup>265</sup> Maria Teresa Meireles, *B. I. da Serpente*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 3ª ed., 2006, pp. 26 e 27.



sua última viagem, pois, sendo psicopompo, ele penetra, sem se perder, o segredo das trevas. Parece que o seu aspecto positivo está ligado às crenças dos povos nómadas, caçadores e pescadores, tornando-se negativo com a sedentarização e o desenvolvimento da agricultura.<sup>266</sup>

---

<sup>266</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 235.

## **I I P A R T E**

### **CONTRIBUTO PARA A ANÁLISE E A INTERPRETAÇÃO DAS LENDAS SOBRENATURAIS ALGARVIAS**

## 1. A ACÇÃO E OS AGENTES NARRATIVOS

Como afirmámos noutro trabalho, se é verdade que, em muitos casos, há uma semelhança entre as características dos vários momentos em que se pode dividir a acção, não é menos verdade que, em muitos outros, também, tudo sucede de forma inesperada. É muito difícil e arriscado, até, tentar apontar uma estrutura como sendo típica destas lendas. E esta irregularidade é verificada quer nas “narrativas completas” quer nos “episódios lendários”.

No entanto, em geral, tanto nas narrativas como nos episódios, o narrador é predominantemente heterodiegético, ocorrendo, por vezes, algum homodiegético. Como excepção, temos os casos de bruxaria contados pelos próprios prejudicados ou seus parentes, pelo que, neste contexto, surgem narradores autodiegéticos (nomeadamente na recolha de Margarida Tengarrinha e na nossa).

As personagens são quase sempre adultas, raras vezes aparecem crianças, nas lendas, e mesmo os *moirinhos* são poucos. Nos episódios são bastante mais frequentes.

O encadeamento predomina em todos os tipos de textos, havendo apenas dois encaixes em duas lendas, como veremos. São muito poucas as narrativas abertas, entre as lendas, e os episódios consistem todos em narrativas fechadas (considerando as personagens humanas, se exceptuarmos o facto de não sabermos o que acontece à cobra, à alma penada ou ao cão preto...).

O tempo das “narrativas completas” pode apresentar anisocronias, como analepses, elipses, prolepses, descrições, resumos, mas o dos “episódios lendários” é quase sempre linear, respeitando a ordem cronológica dos acontecimentos (exceptuam-se algumas alusões a acontecimentos anteriores, como no caso da costureirinha, ou a existência de um cemitério, antigamente, em Burgau.).

O espaço é talvez a categoria da narrativa mais complexa nos episódios, apresentando uma variedade ainda maior do que a das lendas – em qualquer sítio pode ocorrer uma situação de carácter sobrenatural. A dificuldade prende-se com a quantidade de locais apontada.

## 1.1. O NARRADOR

Mediante as palavras, quando estas florescem nos seus lábios incontaminados, o narrador cria espaços de ficção, novas realidades que só se desvanecem no momento em que o relato se conclui e a história contada termina. *O narrador é o eixo* – escreve M. Vargas Llosa –, *a coluna vertebral, o alfa e o ómega de qualquer ficção.*<sup>267</sup> Neste espaço aberto pode acontecer o inesperado. [...] A voz que narra é uma voz criadora, uma voz que desperta a imaginação e nos abre uma janela através da qual poderemos entrever outros universos.<sup>268</sup>

Em qualquer dos casos (lendas editadas, inéditas ou recolhidas), o “contador” é já, evidentemente, um “recontador”. As histórias que trabalhamos são as últimas duma *sucessão de reproduções*, em que, de um modo geral, a responsabilidade pela veracidade dos acontecimentos se perdeu no tempo. Isto aplica-se, naturalmente, a todas, mas mais às que já estão publicadas, pois o editor, de certa forma, apenas reproduz o que lhe contaram (embora ele seja, também, obviamente, um “contador”), emitindo, por vezes, juízos de valor sobre o que conta que ouviu (como é o caso flagrante de Ataíde Oliveira).

Maria Teresa Meireles afirma que “o contador pode, através das palavras que escolhe, dramatizar ou desdramatizar uma situação; acentuar um acto, reforçar certa heroicidade ou, pelo contrário,

---

<sup>267</sup> Mario Vargas Llosa, «La mentira de las verdades», *EL PAÍS*, 31-X-1999, p.16, *apud* Gabriel Janer Manila, *Literatura Oral e Ecologia do Imaginário*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2007, p. 27, nota 30.

<sup>268</sup> Gabriel Janer Manila, *ob. cit.*, p. 23.

retirar a força devida ao herói / heroína.”<sup>269</sup> E acrescenta que “não são apenas as personagens que agem, mas também o contador que assim transforma o seu contar simultaneamente em voz e em eco.”<sup>270</sup>

A mesma autora explica esta transformação, a propósito do conto, mas que consideramos que se aplica igualmente à lenda:

Quem conta, transforma o conto (*Quem conta um conto acrescenta um ponto*). Quem ouve, também transforma o conto (*Quem faz o conto é o ouvinte*, escreveu Italo Calvino), e todo aquele que ouve um conto transforma-se desde logo num potencial contador.

O conto, por seu lado, transforma-nos – o conto possui, de algum modo, o dom da metamorfose. Antes e depois do conto não somos os mesmos e, pelo meio, enquanto escutamos, passamos por uma espécie de *petrificação*, de não-movimento, da atenção que o próprio conto exige de nós.<sup>271</sup>

Uma atitude de desresponsabilização ou, pelo contrário, de cumplicidade, também se verifica nas lendas recolhidas, ou seja, na nossa recolha vivemos, provavelmente, situações semelhantes às dos outros colectores.

O contador pode estabelecer, com o ouvinte ou ouvintes, uma forte cumplicidade, e por isso se sente à vontade para comentar e sublinhar factos do próprio conto [...]

Muitas vezes, o contador explica e contextualiza o que conta, sobretudo quando refere localidades específicas ou quando usa uma palavra que pensa ser um regionalismo ou um anacronismo [...]<sup>272</sup>

Ainda assim, de todas, são as lendas inéditas (e algumas das recolhidas) as que “correram menos mundo”, pois não devem ter

---

<sup>269</sup> Maria Teresa Meireles, *A Palavra e os seus ecos*, p. 7.

<sup>270</sup> *Idem*, p. 11.

<sup>271</sup> Maria Teresa Meireles, *Quem isto ouvir e contar, em pedra se há-de tornar – Sobre o conto e o reconto*, 2ª ed., Lisboa, Apenas Livros Lda., 2005, p. 18.

<sup>272</sup> Maria Teresa Meireles, *A Palavra e os seus ecos*, p. 9.

sido muito propagadas fora daquela zona (no máximo, entre Sagres e Lagos), nem repetidas muitas vezes, nem por muito tempo, sobretudo as de *lobisomens* e as de *medos*, pois, supostamente, passaram-se com pessoas que viviam em Burgau; já as da *morte* são talvez mais conhecidas, pelo menos perduraram por mais tempo, pois ouvimo-las várias vezes durante alguns anos.

Apontamos exemplos das expressões mais utilizadas pelos narradores nas diversas situações:

a) momentos de *desresponsabilização*: “Diz a lenda que...”; “Diz-se que...”; “Ouvia-se contar que...”; “Dizem os que se julgam versados nas tradições que...”; “Conta-se que...”;

b) momentos de *cumplicidade*: “Daí até hoje tem a pobre moura esperado que a redimam do seu cativeiro, e ainda lá se conserva nessa doce esperança e se conservará por todos os séculos.” (LM 6); “Ora é exactamente neste plano ocupado actualmente pelo *Rio Seco*, onde se acham encantados muitos mouros, que ali ainda existem, preferindo a vida subterrânea à vida sobre o nosso planeta.” (LM 11); “E assim, o algarvio de Espiche foi morrer ao Porto.” (LMO 3); “compra-se *iste, na* há ninguém que pegue na gente!” (ELFeB 1);

c) momentos de *incapacidade para refutar provas por demais evidentes*: “Muitas pessoas, desde a mais remota antiguidade até hoje, têm transmitido numa tradição sempre constante as suas visões de Fátima, a moura encantada, encostada ao gargalo do poço. Todos os relatos concordam em que essas visões se passaram ou ao meio-dia em ponto ou à meia-noite em pino.” (LM 53); “Ainda não há 10 anos que por ali ninguém passava, porque à hora fatal, à meia noite, aparecia a moura vestida de branco com os seus cabelos de ouro soltos aos ventos. [...] Já tem sido vista em certas ocasiões, sempre de noite, a conversar com um menino de gorro encarnado e olhos grandes. Este menino tem aparecido a muita gente de Olhão.” (LM

14); “conta e fica manifestamente zangado quando pomos em dúvida aquilo que diz que viu bem visto com os olhos que a terra há-de comer” (ELAP/M 9); “A verdade é que, 15 dias depois, foi-se o miúdo e, 15 dias depois, lá se foi a pobre da mãe.” (LMO 1);

d) momentos de *natureza mística própria do Algarve*: “Verão pleno. Calor intenso. Ali, no Algarve, o mês de Agosto é muito quente e tem noites cálidas de um luar luminoso como obra de magia. Tudo, natureza e povo, parece banhado por essa luz prateada. Um ar de mistério envolve a terra quando as horas avançam no silêncio da noite. E a imaginação fervilha nas malhas do sonho. E a lenda tece-se na trama de fios de ansiedade e de luar.” (LM 37); “A presença da jovem moura tinha algo de sortilégio. A sua beleza era gémea da sua altivez. E ambas pareciam filhas do sonho e da poesia desse fim de tarde nostálgico.” (LM 39); “Era já noite e, deitado, olhava o céu observando as estrelas muito vivas, como costumam ser no céu algarvio” (ELAP/M 6).

#### 1.1.1. A PRESENÇA DO NARRADOR

Na sua maior parte, “os episódios lendários” foram contados por pessoas intervenientes nesses acontecimentos, conhecidas ou mesmo familiares desses intervenientes (portanto, narradores autodiegéticos ou homodiegéticos), ao contrário das lendas propriamente ditas (salvo raras exceções, como LM 21), em que o narrador é sempre heterodiegético, até pelo tempo que decorreu entre os acontecimentos e a sua (última) narração.

No caso das “Lendas Inéditas”, as lendas da *morte* apresentam todas narrador heterodiegético, assim como ELAP/M 2, e ELLO 1, e quase todos os outros episódios lendários são contados por narrador homodiegético.

A narrativa encaixada de LM 21 e as analepses ocorridas em

LM 35, LM 37, e LM 21 são contadas pelas próprias personagens. Em LM 35, Zuleima recorda a vida no palácio de seu pai, antes de ter sido encantada, e em LM 37 (e LM 14), Floripes relata as fugas do pai e do namorado, o naufrágio deste último, a que assistiu de longe, mas que a impediu de ser libertada e o decorrente encantamento – narradores autodiegéticos, assim como em LM 21, em que a moura narra também as circunstâncias em que ocorreu o seu encantamento e, até, as várias tentativas levadas a cabo para ser desencantada. Nesta última, como já referimos, existe ainda um outro narrador, o do encaixe, o rapaz que afirma ter visto a moura e falado com ela, e que relata o encontro ao amigo, reproduzindo a história da moura – narrador homodiegético.

### 1.1.2. A CIÊNCIA DO NARRADOR

Quanto ao saber, o narrador mais frequente é o onisciente, embora nem sempre esta situação seja indiscutível. Adoptando diversas focalizações internas, nas lendas, o narrador não deixa margem para dúvidas acerca do seu conhecimento global, embora por vezes, devido, talvez, a intrusões do editor, faça afirmações desconcertantes, recorrendo ao “Diz-se que...” e ao “Não se sabe...”, que deixam o leitor na dúvida sobre essa onisciência.

Nos episódios lendários, é mais frequente a focalização externa, embora por vezes se adopte a visão de uma personagem em particular. Também, por vezes, o narrador sabe tudo: “Se ele não tivesse deitado fora os figos, transformavam-se em dobrões de ouro.”

Nas “Lendas Inéditas”, o narrador adopta focalizações internas do protagonista do “incidente”, nos episódios lendários de *medos*, focalizações externas nos dois “casos” de *lobisomens*, e é onisciente nas histórias da *morte*.



## 1.2. CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS DA ACÇÃO

Uma sequência narrativa é, por definição, um conjunto de acções, ligadas entre si por relações de temporalidade e causalidade, ocorrendo num mesmo espaço e numa mesma sequência temporal.

Em ambos os tipos de textos, o processo mais comum de articulação das sequências narrativas é o encadeamento. Nas lendas de *mouras encantadas*, a alternância não existe e encontramos apenas um caso de encaixe.<sup>273</sup>

LM 21 é uma daquelas situações pouco frequentes, a que, aliás, já fizemos referência, em que a narrativa principal é encaixada na secundária – o encontro do rapaz com a moura constitui um encaixe numa história de um passeio de dois amigos, que continua após o encontro, quando o rapaz que estava a dormir acorda e a moura desaparece. “[V]endo o seu amigo vítima de uma horrível sugestão”, o rapaz que dormira durante o encontro “envidou todos os esforços em convencê-lo do seu erro” – e segue-se uma outra sequência narrativa que decorre, não da primeira, mas da narrativa encaixada (o que é ainda menos frequente).

Como já explicámos na primeira parte deste trabalho, quando apresentámos a nossa proposta de classificação destas lendas, a sua temática central é o “encantamento”, que pode estar explícito ou apenas implícito, dele decorrendo o desencantamento, ou não – a possibilidade ou impossibilidade da anulação do encantamento é que é o factor que determinará a modalidade da composição.

Podemos, assim, considerar “fechadas” as narrativas em que o encantamento surge como o desenlace irreversível da história (LM 41, LM 49, LM 54, LM 10 e LM 16), aquelas em que, por uma qualquer incapacidade do *desencantador*, são “aniquiladas” as possibilidades de desencantamento (LM 33, LM 34, LM 35, LM 36,

---

<sup>273</sup> Nossa Dissertação de Mestrado, *As Lendas de Mouras Encantadas do Algarve*.

LM 40, LM 50 e LM 3) e ainda, naturalmente, aquelas cujo desenlace consiste na consumação do desencantamento (LM 37, LM 42, LM 43, LM 44, LM 45, LM 47, LM 11, LM 24, LM 25, LM 26, LM 27, LM 28 e LM 31).

“Abertas” são todas as outras, em que, havendo ou não tentativas de desencantamento, a sua possibilidade permanece, conservando-se os encantados “nessa doce esperança”, ainda que seja por “mil e um anos”.

Os episódios lendários, pela sua própria natureza (acontecimentos pontuais), são quase todos narrativas fechadas (embora não se saiba o que aconteceu à moura que ofereceu os figos e depois desapareceu, nem tão pouco às almas penadas que entraram pela rocha), excepção feita aos “encantamentos” em touros e carneiros (e algumas cobras), que quase nunca relatam acontecimentos (excepto, também, o touro que só atacava a determinadas horas e o outro touro que caiu dentro da fonte), limitando-se a registar a existência desses fenómenos e uma ou outra aparição.

Temos, ainda, as lendas de bruxas, lobisomens, almas penadas, sereias e morte, que são quase todas fechadas (não sabemos se Bernardino continua ou não a “correr o seu fadário”), embora os mistérios persistam...

ELMO1 é aberta, pois ficamos sem saber se a morte levou o velho.

As lendas de carácter religioso são igualmente fechadas, pois relatam a consecução de milagres – salvamentos, castigos ou factos que estiveram na origem da construção de capelas, geralmente; há, ainda, a imagem do Senhor Jesus que suava sangue e criava barba, mas estes fenómenos também já não se registam.

### 1.3. AS PERSONAGENS

Já analisámos as características fundamentais, assim como as origens, das figuras *míticas* e *religiosas* que protagonizam estas narrativas. Vamos, agora, debruçar-nos sobre elas como personagens das lendas e episódios lendários que constituem o nosso *corpus* de estudo e sobre o universo das personagens *humanas* que as povoam.

#### 1.3.1. CARACTERÍSTICAS DAS PERSONAGENS

Os protagonistas, quer das lendas, quer dos episódios lendários, são sempre indivíduos. As *massas* são personagens secundárias, com algum peso no desenrolar dos acontecimentos, ou simplesmente figurantes – as tropas e o povo.

Existe, no entanto, uma excepção – as *bruxas* são as únicas personagens pertencentes ao universo mitológico que agem em grupo.

Os núcleos familiares, estruturas colectivas por natureza, são apresentados com a sua verdadeira *problemática conflitual*, isto é, com os seus elementos perfeitamente individualizados, cada um com uma função e um lugar na história.

##### 1.3.1.1. OS *ENCANTADADOS*

Homens, mulheres ou crianças são geralmente educados, capazes de compaixão, generosos e nunca forçam ninguém a fazer seja o que for contra a sua vontade (a grande excepção é a moura de Algoz, mas Ataíde Oliveira alude também ao carácter antipático de Fátima, a moura encantada no Poço do Vaz Varela, chamando-lhe “arrojada, rebelde e vingativa”<sup>274</sup>).

---

<sup>274</sup> Ataíde Oliveira, *ob. cit.*, p. 193.

Assiste-se a uma superlativação das qualidades da jovem mulher moura (que faz lembrar a das cantigas da nossa poesia trovadoresca), que resulta numa divinização feminina que, por si só, não surpreende, mas cuja beleza, muitas vezes *angelical*, contrasta, ao mesmo tempo, com a sedução que exerce (voluntariamente ou não) e com uma obsessão pela negação do cristianismo, de que decorre uma certa conotação maléfica.

Não é fácil retratar *a moura encantada*. Diremos mesmo que não é possível criar um *tipo*.

O que mais dificulta a definição desta figura é a sua caracterização (psicológica, claro), cujos traços, não só não se podem generalizar (quando muito, agrupar), como formam um leque que abrange uma enorme multiplicidade de caracteres.

De acordo com o nosso estudo anterior, apurámos alguns dados estatísticos, em função do *corpus* estudado, que englobava todas as lendas de *mouras encantadas*, já publicadas, que nos foi possível encontrar. A conclusão, em números arredondados, foi a seguinte: 50% de moirinhos *bons* e 50% de moirinhos *maus*; 50% de mouros *bons* e 50% de mouros *maus*; 50% de mouras *boas*, 20% de mouras *mais boas do que más*; 15% de mouras *mais más do que boas* e 15% de mouras *más* – ou, se quisermos, simplesmente 70% *boas* e 30% *más*.

Os preceitos dos desencantamentos variam, mantendo, contudo, algumas exigências comuns a alguns deles: manter segredo, por exemplo, é fundamental em quase todos os casos; a quebra de uma promessa (que pode ser a de guardar segredo) arrasta consigo, geralmente, um castigo; a não consecução do desencantamento, frequentemente acarreta um duplo castigo, para ambos os intervenientes – para o *desencantador*, pela incapacidade manifestada de concluir as provas a que foi submetido, para o *encantado*, pela má escolha do primeiro. O que, muitas vezes, não nos permite perceber se se trata de carácter vingativo do encantado,

se de azar, obra do destino ou contingência inerente ao próprio acto de *desencantar*.

As *mouras encantadas* aparecem a qualquer um – o seu objectivo é serem ajudadas, é serem desencantadas. A sua característica mais relevante é o egoísmo, o “não olhar a meios para atingir os fins”. Prisioneiras de um destino fatídico, quando em desespero de causa, estão dispostas a tudo em troca da sua libertação – são *aparentadas* dos humanos. De certa forma, Cássima e a moura d’ “O Bolo Branco” são mais cruéis do que a moura de Algoz, pois a vingança não poderá devolver-lhes a esperança, mas o motivo de ambas é a não aceitação de uma vida destroçada, provocada pela inépcia de outrem – há sempre um argumento *humano* capaz de atenuar a sua maldade.

Apesar de ser feita a apologia de elevados valores morais como a honestidade, a honra, a obediência, a fidelidade, a coerência e a solidariedade, e de características como a astúcia, a determinação e a coragem, e de serem criticados os seus opostos e todos os tipos de fraqueza, como a curiosidade, a desconfiança, a ingenuidade, a insegurança e a cobardia (como já mencionámos), a verdade é que estão muito presentes o egoísmo e a vingança, saindo vitoriosa, muitas vezes, a ambição.

É como se o povo português (concretamente, o algarvio), numa época que não é caracterizada, propriamente, pelo “easy living”, com os tesouros ocultos e os processos de desencantamento apelando a um reforço das capacidades e da coragem, a um certo heroísmo, até, para vencer as dificuldades, tivesse encontrado uma forma de nunca perder a esperança na possibilidade de “trocar essa vida de trabalhos e miséria pela de sossego e riqueza” (LM 48) (que pode ser, simbolicamente, o conhecimento espiritual e a paz).<sup>275</sup>

---

<sup>275</sup> Nossa Dissertação de Mestrado , *As Lendas de Mouras Encantadas do Algarve*.

### 1.3.1.2.NAS LENDAS DE *MOURAS ENCANTADAS*

Nestas histórias, *desfilam* variadíssimos “tipos” sociais, a par de algumas personagens que se destacam pelas suas características próprias.

Os homens portugueses são, habitualmente, corajosos, honrados e ambiciosos. As mulheres, mais inseguras, mas não menos corajosas, e igualmente honradas e ambiciosas. A curiosidade é comum a ambos os sexos, tendo, no entanto, consequências diferentes, isto é, se um homem age movido por curiosidade, em geral, acaba por encontrar um tesouro, mas quando é uma mulher que lhe não resiste, normalmente acaba por estragar um plano qualquer do marido, que lhes permitiria melhorar de vida. As mulheres são frequentemente causadoras de infortúnios, por interferirem indevidamente (quando um homem, perante as evidências, interfere, as consequências negativas, se as há, recaem geralmente sobre a mulher, como em “O Palácio sem Portas”), o que também remete para a mentalidade comum da época medieval, a ideia da mulher como *veículo* da tentação demoníaca. Todos querem enriquecer, mulheres e homens, jovens e menos jovens, pobres e menos pobres. E todos são fiéis aos sagrados princípios cristãos do baptismo.

São muito poucos os elementos fornecidos para a caracterização física dos portugueses. Para além da juventude e da velhice (e nem sempre), muito raramente se refere a beleza (só em LM 34 e em LM 36) e nunca outros elementos que permitam compor qualquer retrato, por mais vago que seja.

O mesmo não sucede em relação aos mouros que, se forem homens, quando jovens, são sempre belos, e, se mulheres, loiras ou morenas, mas sempre jovens e sedutoras, de uma formosura indescritível. Os valores morais não diferem dos dos portugueses, mas os homens mais velhos são vulgarmente mais avaros e possuem

conhecimentos de artes mágicas.

Pais igualmente extremosos e severos, tanto encantam as filhas para as salvarem dos portugueses, na impossibilidade absoluta de as levarem consigo, como por castigo, por decidirem elas casar com quem eles não querem (ou vice-versa), mas fazem-no sempre por amor.

Se a figura do pai é preponderante, a da mãe é quase completamente inexistente, sendo as duas versões d' "A Moura de Salir" as únicas referências a uma mãe (já morta).<sup>276</sup>

Enquanto a jovem moura aparece nas três fases – antes, durante e depois do encantamento (às vezes, na mesma lenda) –, o jovem mouro aparece já encantado (só em LM 41 e LM 16 é que encontramos um jovem trovador antes do encantamento), nada se sabendo sobre o seu passado, nem sobre as suas relações familiares.

As crianças portuguesas são sempre "os filhos" do casal envolvido na história do desencantamento (apenas em LM 34, LM 42, LM 43, LM 24 e LM 27), nunca são *meninos* nem *meninas*, e só em L2 assumem importância, por ser o primogénito (o único cujo sexo é diferenciado) o objecto de interesse da moura. As crianças mouras são inexistentes (tal como as mães), e quando aparecem, já encantadas, são sempre meninos – não há *moirinhas* (quando o termo é usado, é como diminutivo revelador de carinho). A única excepção é o irmãozinho da "Moura de Faro" ou "do Arco do Repouso", que acompanha a irmã antes do encantamento, ficando ambos encantados, em seguida.

Assim, a vida familiar exposta é apenas a das famílias portuguesas e nunca a das árabes. Quando é revelado o interior de uma casa de mouros (como em "Dinorah" ou em "O Abismo dos Encantados"), nunca é abordada a problemática familiar

---

<sup>276</sup> Nossa Dissertação de Mestrado, *As Lendas de Mouras Encantadas do Algarve*.

propriamente dita, apenas a relação da moura com o pai.

São mencionados alguns reis portugueses, raramente, o que não é de estranhar, pois viviam à parte, nos palácios das capitais; quando apareciam, era para conquistarem castelos aos mouros e, mesmo assim, D. Paio Peres Correia assume maior protagonismo do que qualquer rei. Os governadores mouros viviam nos castelos das povoações, junto da população; o camponês e o pescador algarvios nunca tinham visto, seguramente, o rei português, mas conheciam, muito provavelmente, o governador do castelo mais próximo – não será, certamente, por acaso, que o carpinteiro d’ “A Moura Cássima” reconhece o ex-governador de Loulé em duas versões e que este reconhece o artista, nas três.

#### 1.3.1.3.NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE

##### *MOURAS ENCANTADAS*

Nestes “cacos”, as personagens são em menor número. Em geral, dois homens, duas mulheres ou mãe e filho passam por uma *menina* que, com ou sem esteira, oferece figos, com ou sem recomendação.

A falta de atenção ou o desrespeito por alguma recomendação transformam (na maioria das vezes) os dobrões de ouro, em que, entretanto, se tinham convertido os figos, em carvão, para desilusão dos contemplados que, normalmente, tentam a sorte segunda vez, nunca sendo bem sucedidos.

Também nestes episódios, a moura, por vezes, está penteando os seus lindos cabelos dourados e também, por vezes, ao voltarem ao local do encontro, é uma *serpente* que as pessoas encontram, em vez da *menina* que tinha oferecido os figos.



#### 1.3.1.4.NAS LENDAS E NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *LOBISOMENS*

Estas lendas envolvem quase sempre o *lobisomem*, a família e os vizinhos. A excepção é o episódio em que os dois amigos tentam levar o burro que depois se transforma em humano, pois não há relação entre eles e o animal e, como se passa no meio do campo, de noite (ou ao anoitecer), também mais ninguém intervém.

É de salientar a coragem revelada pela mulher que, contra todos os perigos, consegue cumprir à risca as instruções do seu marido *lobisomem*, libertando-o, assim, do seu fadário.

Também é de referir o *lobisomem* de LLO 2, que é acusado de bruxaria, pelo que, em vez de inspirar alguma piedade, como vimos anteriormente que é a situação mais comum, desperta nos vizinhos a raiva, por vezes incontida, sendo mesmo alvo de actos violentos de vingança, por parte daqueles.

#### 1.3.1.5.NA LENDA DE *SEREIAS*

Na “Lenda da Praia da Rocha”, não há personagens humanas: o pescador a que se faz referência, em breve é identificado com o mar, assim como o serrano acaba por se revelar como sendo a própria Serra de Monchique.

A *sereia*, como é habitual, é sedutora, ao ponto de ser desejada por ambos, o que origina uma “guerra” entre a montanha e o mar, de que nenhum sai vitorioso.

Na impossibilidade de escolher um dos dois e seduzida, ela própria, pela região e pelo amor de ambos, deixa-se ficar, transformando-se também, em areia.

### 1.3.1.6.NAS LENDAS E NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *MEDOS* E / OU *ALMAS PENADAS*

Temos, vulgarmente, duas personagens – o indivíduo que é “vítima” da incompreensão dos outros, pois foi testemunha de uma visão que não pode comprovar, e a entidade propriamente dita que, geralmente, assume aspecto humano, mas que pode aparecer sob outras formas, nomeadamente de animais, como é o caso do gato que foi atirado da falésia, dos vários casos de cães pretos, da cabrinha e dos dois coelhinhos da Ladeira do Alto, ou até da roda de fogo à volta do homem (em S. Brás de Alportel).

Em ELAP/M 9, há uma personagem colectiva, o grupo de garotos que assiste ao fenómeno, que consiste numa aparição de um casal, o que não é frequente, pois estas aparições acontecem, geralmente, a indivíduos isolados, eventualmente a duas pessoas.

Outro caso de personagem colectiva que presencia o fenómeno insólito é o grupo de mulheres “fazendo baracinha” e cosendo empreita, em ELAP/M 15, que se refugiam em casa duma delas, assustadas pelo “homem que batia no chão”, vendo-o, depois, desaparecer “instantaneamente”.

Alguns fenómenos, no entanto, incomodam toda uma povoação, como é o caso da alma penada do pai da rapariga que fugiu com o namorado, dando nome ao lugar de Odelouca (ELAP/M 3).

### 1.3.1.7.NAS LENDAS E NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DA *MORTE*

Estas lendas, do ponto de vista das personagens, são talvez as mais lineares de todas: um ou dois indivíduos e a *morte*. Apenas a lenda em que o menino é avisado de que ela virá buscar toda a sua

família envolve mais algumas personagens do que as outras.

A escolha, por parte da *morte*, recai nas três diferentes situações familiares: pessoa sozinha, casal sem filhos e “família completa”.

Todos têm medo dela e, sendo possível, tentam fugir-lhe das mais variadas maneiras, sem sucesso. Há, ainda, os que pensam que podem enganá-la (ELMO 1, LMO 2 e LMO 3). Não sabemos o que aconteceu à personagem de ELMO 1, apenas podemos deduzir que a morte não lhe levou o feixe de lenha para casa e que, provavelmente, não morreu daquela vez, ou esse facto seria narrado na lenda.

#### 1.3.1.8. NAS LENDAS E NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *BRUXAS OU FEITICEIRAS*

São, mais uma vez, os homens e as mulheres do povo, com os seus medos e os seus actos de coragem, na eterna luta do bem contra o mal. São os problemas entre vizinhos, entre familiares, entre falsos amigos. E, em geral, um acto de amor derrota a personagem maléfica e, mais uma vez, o bem prevalece.

Mas também são os preconceitos, a marginalização dos que são “diferentes”, a discriminação da mulher que não tem um comportamento igual ao das outras.

É, ainda, a “guerra dos sexos”, pois as bruxas, apesar dos seus poderes, são humanas, e os homens aparecem, neste contexto, em desvantagem, sendo a única possibilidade de uma mulher se encontrar numa posição de alguma (relativa) superioridade. Como diz Maria Teresa Meireles, “subvertem todo o universo ordenado e linear, geralmente masculino”.<sup>277</sup>

Como já dissemos atrás, as bruxas, ou feiticeiras, encontram-se

---

<sup>277</sup> Maria Teresa Meireles, *Fadas, Mouras, Bruxas e Feiticeiras*, p. 53.

nas encruzilhadas e dançam, cantam e riem em conjunto, talvez por isso sejam mais temidas, porque têm aliados(as), não estão sós.

E, como também já referimos, não devem ser confundidas com as *mulheres de virtudes*, curandeiras e/ou parteiras procuradas pelo povo – essas são as *bruxas* ou *feiticeiras* boas, que, para além das *virtudes* que possuam, têm, por vezes, o poder de “desmanchar” mesmo ou, pelo menos, atenuar, o mal feito pelas outras.

Mas também há raros homens neste universo que é predominantemente feminino, e também podem ser *bons*, *curandeiros*, ou *maus*, *feiticeiros* ou *bruxos*. Neste caso, participam das “orgias” das encruzilhadas.

### 1.3.2.FUNÇÕES DAS PERSONAGENS

Todas as lendas e episódios lendários têm, como protagonista, obviamente, a figura mítica ou religiosa que lhe deu origem. Do ponto de vista da análise narrativa, porém, esse protagonismo é repartido com as outras personagens humanas que com elas se relacionam.

#### 1.3.2.1. NAS LENDAS DE *MOURAS ENCANTADAS*

Quando estamos perante lendas em que há um *encantado* e um *desencantador* (ou um *encantado* e um *encantador*), estes serão, em princípio, as personagens principais. Como nem tudo é tão linear, podemos criar os seguintes grupos:

1) situações em que a função das personagens é clara: LM 38, LM 39, LM 42, LM 44, LM 48, LM 51, LM 52, LM 53, LM 60, LM 6, LM 7, LM 8, LM 11, LM 13, LM 15, LM 24, LM 25 e LM 28;

2) histórias em que, não havendo dúvidas sobre quais são as personagens principais, há, todavia, personagens secundárias cuja maior ou menor interferência na acção altera por completo o rumo dos acontecimentos: LM 33, LM 34, LM 35, LM 36, LM 37, LM 40, LM 41, LM 43, LM 49, LM 54, LM 59, LM 61, LM 58, LM 9, LM 14, LM 21, LM 27 e LM 32;

3) textos constituídos por dois momentos distintos, em que uma personagem, cuja importância era quase nula no primeiro momento, assume o protagonismo no segundo: LM 45, LM 46, LM 47, LM 10, LM 11, LM 26 e LM 31;

4) LM 50 e LM 3 são narrativas mais complexas do que a maioria. Aparentemente compostas por cinco grandes momentos (*grosso modo*: 1º) em Loulé; 2º) em Tânger; 3º) novamente em Loulé; 4º) novamente em Tânger; 5º) outra vez em Loulé.), a sua complexidade não reside, no entanto, nem na quantidade desses momentos, nem na alternância dos espaços (ambas se verificam noutras lendas, nomeadamente, em L8), mas na alternância de funções das personagens. Até ao terceiro momento, o sujeito é o (ex-)governador de Loulé, que passa a ter como objectivo desencantar as suas filhas, e que vai ser ajudado pelo carpinteiro na consecução do seu plano (situação comum a LM 40). No quarto momento, o carpinteiro é novamente transportado pelos ares para Tânger, mas esta mudança de tempo e de espaço implica outras, mais importantes: **a)** o ex-governador já atingiu o seu objectivo (dentro do que foi possível) e já nada pretende do carpinteiro (nem a vingança, embora reaja impulsivamente, ao princípio); **b)** também não foi ele que o chamou lá (para cumprir a sua promessa de recompensá-lo) – tudo, no texto, leva a crer que foi Cássima o agente desta *deslocação*, para que o seu pai a

vingasse (já que ela não o conseguira, à primeira tentativa); c) por seu lado, o carpinteiro tem, agora, um objectivo – voltar para casa – e só o ex-governador pode ajudá-lo (ou não), o que se concretiza no quinto momento. Uma vez que não restam dúvidas de que se trata de uma mesma história, tanto pelo encadeamento das acções, como pelas personagens, podemos, então, concluir que estamos perante não cinco, mas três grandes partes (com as suas subdivisões, logicamente), cujo factor determinante é a mudança de sujeito (e respectivo objecto): 1<sup>a</sup>) o ex-governador, que pretende desencantar as filhas; 2<sup>a</sup>) Cássima, que pretende vingar-se; 3<sup>a</sup>) o carpinteiro, que pretende regressar a casa (curiosamente, só este consegue alcançar, cabalmente – e excedendo, até, as expectativas iniciais –, o seu objectivo). O carpinteiro passa, assim, de adjuvante a objecto, e de objecto a sujeito; o governador, de sujeito a oponente, e de oponente a adjuvante; Cássima, de objecto a sujeito (o único que não consegue atingir, nem parcialmente, os seus fins), e não está presente nesta última sequência, desaparecendo de cena e reaparecendo apenas pontualmente para chorar “tristemente o seu encantamento nas encantadas terras de um Al-Faghar perdido” (LM 50).

O padre é uma personagem que, ao interferir, raramente (só em LM 21 e LM 28), não tem, aparentemente, muito peso no desenrolar dos acontecimentos, mas que acaba por estar presente em várias lendas, por ser o agente da atribuição dos óleos sagrados do baptismo (LM 52, LM 60, LM 8 e LM 21 – em dois episódios).

Encontramos em duas lendas (LM 21 e LM 28) a figura do *padre* como intermediário, mas nem sempre favorável à consecução do projecto, como pressupõem Diego P. Pacheco e Francisco M. V. Pardo:

En cuanto a los tesoros, obedecería a la imagen, puesta de evidencia por Foster, del “bien limitado”; sólo

es posible enriquecerse o mermando las posibilidades de los iguales, o, si es en el outro segmento cultural, com el favor de un ayudante humano o sobrehumano que facilite los medios extraordinarios de mejoramiento social. En este esquema, el clérigo es el intermediario. Y así se explican también otros instrumentos, como el Libro de San Cipriano y otros libros de tesoros.<sup>278</sup>

O *padre, pároco, clérigo* ou *prior* só é adjuvante quando participa do processo involuntariamente, desconhecedor dos objectivos do seu paroquiano (como em LM 28), e é claramente oponente quando sabe que o procedimento implica a perda dos “santos óleos do baptismo”, ainda que recuperáveis (como em LM 21, em que é responsável pela decisão de João Bento).

#### 1.3.2.1.1. NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *MOURAS ENCANTADAS*

Nestes relatos, como já observámos, as personagens aparecem em número mais reduzido. A *moura* e o contemplado partilham o protagonismo, enquanto as outras personagens, que são, geralmente, os acompanhantes, ou são adjuvantes ou são meros figurantes.

Nos relatos das aparições de carneiros, touros, cobras, cabrinhas e outros animais em que os mouros possam estar encantados, é frequente existir o *encantado* e alguém que é assustado, normalmente uma personagem individual.

---

<sup>278</sup> Diego Peral Pacheco y Francisco M. Vázquez Pardo, “Leyendas Naturalistas y Etiológicas”, in *La Casa Encantada—estudios sobre cuentos, mitos e leyendas de España y Portugal—Seminario Interuniversitario de Estudios sobre la tradición*, coords. Eloy Martos Núñez (UEX) e Víctor M. de Sousa Trindade (U. ÉVORA), Serie Estudios Portugueses, N° 3, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1997, pág. 113: “Quanto aos tesouros, obedeceria à imagem, evidenciada por Foster, do “bem limitado”; só é possível enriquecer ou diminuindo as qualidades dos iguais, ou, se noutro segmento cultural, com o favor de um ajudante humano que facilite os meios extraordinários de melhoramento social. Neste esquema, o clérigo é o intermediário. E assim se explicam também outros instrumentos, como o Livro de São Cipriano e outros livros de tesouros.”

#### 1.3.2.2. NAS LENDAS E NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *LOBISOMENS*

Nestas histórias, o *lobisomem* é sempre o herói ou, se quisermos, o anti-herói. No entanto, exceptua-se o episódio lendário em que os dois homens encontram um burro que depois se transforma em homem e na qual, ou consideramos que são os três personagens principais, ou teremos de considerar o suposto *lobisomem* como secundária (ou o contrário...).

Há, ainda, o caso do *lobisomem* acusado de bruxaria, que é indubitavelmente a personagem principal da lenda, embora seja “o mau da fita”, por isso mesmo o verdadeiro anti-herói.

Na narrativa em que a mulher consegue libertar o marido, sendo ambos protagonistas, é ela, de facto, a verdadeira heroína.

#### 1.3.2.3. NA LENDA DE *SEREIAS*

Na “Lenda da Praia da Rocha”, encontramos novamente uma situação em que a figura central é a *sereia*, mas tanto o mar como a montanha, sendo oponentes entre si, são os “construtores” da história, enquanto a *sereia* tem uma actuação passiva. Poder-se-ia considerar figurante, não fosse ela, de facto, a razão daquela guerra de poder, sedução e conquista.

Um esquema actancial desta história seria uma interessante confusão: três personagens principais tentando, cada uma, alcançar um objectivo e impedir que os outros dois atinjam os seus – porque a *sereia* não está inocente nesta “guerra”: ela apenas parou para descansar, mas, se não tem culpa de que ambos se tenham apaixonado por ela, não deixa de ser culpada por não pôr fim a uma luta em que quase se destroem mutuamente. Que mais não fosse, podia ter seguido o seu caminho, em vez de se ter sedentarizado, o que nos leva a pensar que, de algum modo, lhe agradou a situação de ser cortejada por duas forças da natureza ao mesmo tempo.



#### 1.3.2.4. NAS LENDAS E NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *MEDOS OU ALMAS PENADAS*

Nestes “casos”, o protagonista é sempre, sem sombra de dúvida, o indivíduo que “sofre” a visão insólita. Mas a verdade é que também não se pode retirar protagonismo à entidade em causa.

Até aqui, é tudo normal, duas personagens principais, ou três é um fenómeno literário que surge com alguma frequência. Mas os *medos* nem sempre têm figura humana, e o que fazer com aquele gato que voltou a aparecer, já depois de morto, junto do homem que o atirou da falésia? Parece-nos difícil não considerá-lo também um dos protagonistas da história. Mas pior, ainda, é o caso da roda de fogo.

Ora, o que acontece, como já vimos, é que está sempre o *Diabo* ou uma *alma penada* (ou mesmo uma *bruxa*) por detrás destes fenómenos, ou animais, pelo que, a nosso ver, terão de ser considerados personagens, ainda que não cheguem a ser identificadas na história. A sua função não pode reduzir-se a figurante, uma vez que é o motivo da narrativa, pelo que, de acordo com a situação, será secundária ou também principal.

#### 1.3.2.5. NAS LENDAS E NO EPISÓDIO LENDÁRIO *DA MORTE*

Sendo a *morte* um dos inegáveis protagonistas, as outras personagens acabam por sê-lo também, pois são as suas vítimas, logo, também os seus opositores, tendo igual peso na narrativa.

Na lenda em que o menino é avisado de que ela virá buscar toda a sua família, a situação é mais complexa, pois, ou consideramos todas as personagens como principais, ou teremos de escolher entre o filho e o suposto pai, visto que não ficam dúvidas

de que a mãe e o carteiro são secundárias.

Nas outras narrativas, a situação é linear.

#### 1.3.2.6. NAS LENDAS E NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *BRUXAS* OU *FEITICEIRAS*

Seja personagem individual, seja um grupo de *bruxas*, estas rivalizam sempre em protagonismo, quer com as suas vítimas, quer com os que tentam vingar-se delas, destruindo-as até, se possível.

Assim, temos em geral situações lineares de duas ou mais personagens principais (a bruxa e o marido que trocou as palavras, por exemplo), ou são elas as protagonistas e os outros meros observadores.

Também nos casos de virtuosas e curandeiros, a personagem necessitada partilha a importância na história com o “curador”.

#### 1.3.3. AS RELAÇÕES ENTRE AS PERSONAGENS

Encontramos todos os tipos de relações que existem na vida real: reis portugueses e governadores mouros; tropas e povo; patrões e empregados; famílias pequenas e famílias numerosas; famílias felizes ou, pelo menos, vivendo em harmonia e famílias desavindas; pais e filhos; mães e filhas; irmãos; indivíduos sozinhos, homens ou mulheres; pares de namorados; apaixonados não correspondidos; amigos; colegas de trabalho; vizinhos; desconhecidos; párocos e paroquianos.

##### 1.3.3.1. NAS LENDAS DE *MOURAS ENCANTADAS*

O exército português é comandado por oficiais e, pontualmente, pelo rei (D. Afonso III). As forças militares dos árabes são chefiadas pelos alcaides dos castelos e, ocasionalmente, por reis

mouros. É manifesta a sua coesão, bem como a autoridade exercida em ambos os lados e a obediência dos homens, que têm noção de que se trata de uma guerra cujo objectivo ultrapassa a posse das terras.

As pessoas do povo estão ligadas por laços nascidos de solidariedade e entreajuda, respeito e cumplicidade, quer entre cristãos, quer entre muçulmanos. Tudo leva a crer que, em épocas de paz, uns e outros coabitavam pacificamente, e que esta harmonia só era quebrada pelas batalhas da reconquista e, mesmo assim, só entre combatentes.

São estes mesmos laços que vamos encontrar entre os fogueiros d' "O Forno da Cal" (LM 26), e que os faz concordar em uníssono com as condições impostas pelo cavaleiro mouro que o comprou.

No entanto, apesar desta aparente concordância, há sempre, subjacente, a preservação de uma certa intimidade, não se revelando nunca a terceiros as intenções dos actos, quando se trata de preceitos a respeitar num processo cuja finalidade é enriquecer, para evitar seja invejas, seja interferências de qualquer ordem, e a prova acabada é LM 32, em que, devido a desconfianças do "povo", a velha Barbaças não só é espancada pelo marido, como nunca mais vê "a menina".

Apenas uma personagem portuguesa não se relaciona nunca com mouros, provavelmente por razões óbvias – o padre. Nunca aparece na "época mourisca" e nunca é alvo das aparições dos *encantados*.

Há narrativas em que uma das personagens principais vive sozinha (homem ou mulher), por razão desconhecida ("O Tacho do Tesouro", LM 44 e LM 25, e "A Fonte de Espiche", LM 28). A sua relação com o resto do povo só é mencionada depois de enriquecer, visto esta alteração de estatuto implicar forçosamente um aumento do respeito, ou seja, a subida na escala social, pois ainda que os méritos se resumam à aquisição de fortuna, independentemente do processo utilizado, é sempre motivo de subida na consideração dos

outros, “pois que o dinheiro foi sempre um pergaminho de nobreza que nunca debota” (LM 24).

Grupos de amigos são raros, só em “A Moura da Serra de Monchique” (LM 35) e em “A Moura do Arco do Repouso” (LM 49 e LM 9) e, em ambas as situações, intervêm ajudando (ou tentando ajudar) o amigo isolado, em perigo, arriscando-se ao seu desagrado, mas seguros da necessidade e urgência da sua intervenção, justificada pelo sentimento que os une. Amizade entre duas pessoas, só em “A Moura Floripes” (na versão de Gentil Marques, LM 37) e em LM 21, gerando uma confiança mútua que, a certa altura, é questionada, mas acaba por vencer, na primeira, reforçando a compreensão entre os dois homens e, na segunda, não chega a resolver-se completamente a situação, mas não parece que venha a afectar, futuramente, as suas relações.

Embora em situações completamente diferentes e, claramente, movida por sentimentos e necessidades distintos, encontramos dois casos de cumplicidade entre escravos e senhores. Foi assim que o “jovem guerreiro” e a filha do governador do castelo de Faro “por algum tempo namoraram por intermédio de um escravo da moura que ia e vinha com recados.” (LM 49). E foi com o mesmo estatuto que o carpinteiro de Loulé foi contactado pelo ex-governador para a missão (eventualmente perigosa) de regressar ao Algarve e desencantar as três filhas (em LM 40, LM 50 e LM 3).

Pares de namorados são frequentes e encontramos todos os géneros de desfechos: Julião e Aninhas (“A Moura Floripes”) (LM 37), ambos cristãos, cujo amor é impeditivo da concretização do sonho da moura que, por sua vez, tinha assistido ao naufrágio do seu primeiro namorado, quando tentava salvá-la, facto que lhe valeu o encantamento posterior; os namoros contrariados, em que o amor vence sempre, independentemente do final, bem ao gosto popular, também não faltam – os apaixonados d’ “O Abismo dos Encantados” (LM 41 e LM 16) (ambos mouros, contrariados pelo pai da rapariga)

e “Dinorah” (LM 54) (a rapariga é moura e o seu amado é cristão, contrariados por Alá); enquanto o guerreiro português (que namorou a moura do Arco do Repouso) “nunca mais riu” e, “terminado o cerco, pediu ao Rei dispensa do exército e recolheu-se a um convento, onde professou mudando de nome” (LM 49), Contudo, nem sempre Alá se opõe aos amores entre mouros e cristãos que, superando os obstáculos interpostos, por vezes, acabam mesmo por casar e ser felizes – é o que acontece em “O Cinto da Moura” (LM 45 e LM 31).

As relações familiares são as privilegiadas, em ambos os contextos. As relações entre marido e mulher (portugueses) revelam uma compreensão mútua que passa pelas desconfianças e, até, pelo ciúme, quando as atenções diminuem ou sofrem qualquer ligeira alteração; contudo, são inexistentes entre os mouros, ou por desconhecimento, ou pela tradição bígama, que impede os cristãos de os imaginarem na intimidade do lar. Os pais mouros exercem, assim, supostamente, um duplo papel *maternante* e *estruturante* (envolvem carinhosamente, ao mesmo tempo que impõem a lei). As mães (e/ou esposas) não entram nunca em cena (só em LM 45 e LM 31 se faz alusão a “toda a família”, mas sem distinguir os seus elementos, e se referem “os parentes”, sem os individualizar). O que não difere nunca, é o amor manifesto entre *pais* e *filhos* (no sentido de *parents* e *enfants*, pois a relação entre o *pai* e o *jovem mouro* é, também, inexistente), embora entre os cristãos seja a mãe quem se sente “fera no deserto ao notar a cria em perigo” e, entre os mouros, o pai, a figura proeminente, “avarento da companhia da filha” (LM 41), ou quem “ali se conservou a chorar até às horas da meia-noite” (e LM 17), “pela filha que encantara por mil e um anos” (LM 53).

#### 1.3.3.1.1. NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *MOURAS ENCANTADAS*

Na sua maior parte, as relações entre as personagens destes episódios não são relevantes.

Uma mãe e um filho que vão passando, duas vizinhas, dois amigos, tudo é ocasional, inesperado e natural, ao mesmo tempo.

Acabam por ser mais importantes (e interessantes) as relações existentes entre os *encantados*: dois namorados que saem ao luar; dois primos que não quiseram casar um com o outro e são eternos amigos; uma tia que fica encantada apenas para fazer companhia à sobrinha; uma mãe com um filhinho que, por vezes, é representado por um adereço no cabelo; uma criança abandonada num berço à espera que venham busca-la; duas irmãs; outras doze irmãs “espalhadas por Faro e Loulé”; inúmeras “gentis mouras” aguardando homens suficientemente corajosos para superarem as provas do seu *desencantamento*...

#### 1.3.3.2. NAS LENDAS E NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *LOBISOMENS*

Aqui, a família já tem uma importância especial, até porque começa por ser a causadora do “fadário” do pobre *lobisomem*, que não teve culpa de ter sido o sétimo filho (e de não lhe terem dado o nome de Adão) ou fruto de relações matrimoniais entre compadres.

Nas histórias que encontrámos, há um *lobisomem* que vive sozinho, não se sabe porquê, e que, talvez por isso, por não ter uma estrutura familiar que o apoie, é alvo da maldade de um vizinho que o acusa de bruxaria, não se sabe com que fundamento; dois deles levam uma vida familiar em tudo “normal”, com mulher e filhos, surgindo os problemas apenas nas alturas das transformações – num dos casos é a mãe que, muito provavelmente, lhe resolveu o problema, queimando-lhe as roupas (“não se sabe”, mas tudo leva a

crer que sim), e, no outro caso, é mesmo a mulher que, a pedido do próprio, consegue ter a força necessária para enfrentar a “fera” e resgatá-la.

O *lobisomem* nasce, assim, dum núcleo familiar de algum modo disfuncional, indo criar outro núcleo familiar (quando casa, claro) que irá sofrer as consequências, tendo, contudo, a possibilidade de anular a maldição.

Em qualquer dos casos, o equilíbrio é conquistado quando se vence a fera.

Pensamos que nestas histórias (assim como em algumas lendas de mouras encantadas), mais do que nas outras, está muito presente a temática do “pecado original”, a ideia de que os filhos sofrem as consequências dos actos dos pais, isto é, de que uma maldição lançada aos pais pelo seu comportamento (por exemplo, as relações entre compadres, ou a desobediência à lei/tradição de chamar “Adão” ao sétimo filho consecutivo) é sofrida com mais intensidade pelos filhos, mas que estes têm sempre a possibilidade de anular essa maldição, se forem merecedores, se conseguirem “enfrentar a fera”, superar as dificuldades exigidas pelo processo (seja para acabar com o “fadário” de lobisomem, seja para proceder a um desencantamento).

#### 1.3.3.3. NA LENDA DE *SEREIAS*

Na Lenda da Praia da Rocha, não existe qualquer grau de parentesco entre as personagens. Podemos considerar que o mar e a montanha eram vizinhos, mas não se relacionavam, apesar dessa proximidade, e a *sereia* era desconhecida de ambos.

É, durante todo o desenvolvimento da história, o jogo de sedução e conquista exercido pelos dois rivais que disputam o mesmo objecto de amor, que assiste, deleitando-se com as atenções de que é alvo.

#### 1.3.3.4. NAS LENDAS E NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *MEDOS OU ALMAS PENADAS*

Também nestes episódios não são importantes as relações entre as personagens, pois o elemento fulcral é a aparição em si e o facto de alguém a ter presenciado.

Há, no entanto, geralmente, alusões às reacções de familiares, amigos ou vizinhos, umas vezes solidarizando-se, outras descrendo e gozando, provocando a revolta do espectador do fenómeno.

Existe, no entanto, o caso curioso do casal de idosos que se passeia, ao entardecer, na praia de Burgau, para voltar aos seus aposentos no meio da rocha; o pai que, depois de morto, ainda gritava, chamando pela filha “Estás louca! Volta, louca!”; e, sobretudo, a relação de cordialidade que se estabelece entre o rapaz e a *mirra* (a conselho do sábio pároco).

#### 1.3.3.5. NAS LENDAS DA MORTE

Nestas narrativas, consideramos que o mais importante é a relação com a própria *morte*, e, até deste ponto de vista, não deixa de ser sintomática a reacção de cada um dos esposos, na lenda em que a *morte* vem buscar um dos elementos do casal.

Destacam-se, assim, os dois homens que tentam enganar a morte, de maneiras diferentes.

Salienta-se, pois, o medo como factor determinante – que leva a fugir ou a ludibriar, nunca a aceitá-la como um fenómeno que faz parte da vida.

Apenas num caso, um homem, “em desespero, preparou-se para a ideia de morrer também” (LMO 1), o que acabou por não acontecer.



#### 1.3.3.6. NAS LENDAS E NOS EPISÓDIOS LENDÁRIOS DE *BRUXAS OU FEITICEIRAS*

O contexto social das histórias de *bruxas* ou *feiticeiras* é a vizinhança, na povoação, e a família.

A vizinhança, que se une contra a *bruxa* que é o inimigo comum; a família, que sofre, em conjunto e por consequência da proximidade dos laços, os males que recaem sobre um dos seus elementos.

As *bruxas*, quando em grupo, divertem-se cantando e dançando, e, por vezes, à custa de algum incauto que passou por perto, ou pregando partidas a algum curioso que resolveu espreitá-las, protegendo-se umas às outras. Algumas enganam os maridos, que desconhecem as “artes” das suas esposas, saindo de noite quando eles estão dormindo, e regressando antes de eles acordarem.

No entanto, quando se fala de *bruxedos* que prejudicaram gravemente alguém, levando mesmo à morte, é de personagens individuais que se fala, não consta que elas ajam em conjunto nestas circunstâncias.

É, talvez, de salientar, a presença da necessidade de pedir perdão, ocorridas em LFeB 1 e LFeB 3, por parte de quem pediu a algum(a) bruxo(a) que fizesse o mal, assim como a capacidade de perdoar de D. Bibi, em circunstâncias, no mínimo, desagradáveis.

## 1.4. O TRATAMENTO DO TEMPO

Qualquer acção ocorre sempre, forçosamente, num determinado *ponto* em que tempo e espaço se cruzam. É um facto.

Em separar estas duas realidades distintas é que reside, por vezes, a dificuldade. De acordo com os parâmetros de análise literária, vamos, assim, dissociar estas duas categorias, para as trabalhar separadamente.

Envolvendo tudo – espaço, acção, personagens e narrador – o tempo é o factor que faz evoluir todos estes intervenientes. É, com frequência, o principal agente transformador, na História como nas histórias, o “grande escultor” por excelência.

### 1.4.1. A LOCALIZAÇÃO NO TEMPO HISTÓRICO

Na tradição oral, a localização temporal pode ser indefinida – como é hábito nos contos – ou, pelo contrário, perfeitamente situada na História – o que é frequente nas lendas. Neste *corpus*, encontramos também algumas situações *intermédias*.

Se, por um lado, algumas lendas necessitam dessa precisão para provarem certos fenómenos, por outro lado, em particular nos episódios lendários, o momento em que os factos ocorreram acaba por não ser importante, perante o insólito dos próprios acontecimentos.

#### 1.4.1.1. NAS LENDAS DE *MOURAS ENCANTADAS*

Há lendas cuja acção se passa num tempo posterior ao dos encantamentos, e outras em que quase “presenciamos” os sinais cabalísticos executados pelo pai desesperado.

“Dinorah, filha de Agar, era uma das mais belas mouras de todo o Algarve muçulmano.” (LM 54). Esta é a única expressão que nos remete para uma época de ocupação árabe, anterior à reconquista e, portanto, um período de paz e prosperidade.

Algumas acções ocorrem claramente durante a época da expulsão dos mouros do Algarve: “A terra algarvia era já quase toda terra portuguesa. Faltava Loulé e pouco mais. Tavira acabara de cair.” (LM 39); “Mil duzentos e quarenta e nove. [...] Os melhores guerreiros mouros de então correm a juntar-se sob as ordens dos seus chefes.” (LM 40); “na época mourisca” (LM 41); “No tempo da conquista do Algarve. [...] dias depois da tomada de Faro.” (LM 46); “No tempo do domínio dos mouros no Algarve [...] em 23 de Fevereiro de 1249.” (LM 49); “Duas noites antes da entrada dos cristãos em Loulé” (LM 50); “No tempo em que o reino dos Algarves pertencia aos mouros” (LM 51); “Depois dos duros combates feridos em frente do castelo, reconheceu [o governador do castelo de Loulé] que a vila seria brevemente invadida pelos soldados de D. Paio. Na penúltima noite [...]” (LM 3); “Na noite em que o conselho formado pelos sarracenos resolveu desamparar precipitadamente o castelo [de Salir]” (LM 6); “Em tempo dos árabes nesta província” (LM 16); “[...] alguns dias depois da expulsão dos agarenos desta bela província.” (LM 26).

Outras apresentam referências temporais históricas, embora com menor precisão, situando a acção – quase sempre uma tentativa falhada de desencantamento – numa época posterior à da reconquista: “Em pleno século XIV e após a conquista do Algarve [...] El-rei D. Afonso IV anda agora em guerra com Espanha.” (LM 35); “no início do século XVIII” (LM 44); “Há uns duzentos e cinquenta anos” (LM 48); “no princípio do século passado” (LM 61); “nos princípios do século passado” (LM 59); “Em 1865 [...]” (LM 21). “Certa vez, um rapaz observou por acaso um mouro estar a enterrar viva a filha. Como ia partir para a Moirama e não a podia

levar, estava a encantá-la debaixo da terra.” (LM 45);

Um caso original é o da “Lenda de Algoz”, em que este tipo de localização é feito por uma personagem, dirigindo-se ao marido: “Nunca te vi cansado, nem durante a conquista destas terras, que te foram doadas pelos teus méritos de guerreiro [...]” (LM 34).

Na “Lenda do Falso Juramento” (LM 36) há uma referência imprecisa: “Nesse tempo, a cidade [Faro] não tinha a importância que hoje tem, sobrepujando-a Silves e Tavira.” Não se percebe se foi durante o apogeu da *época mourisca* ou durante o tempo que se seguiu e em que Faro foi menos importante do que as outras duas cidades.

Outras, ainda, apresentam as variantes possíveis de uma indefinição da época em que se deram os acontecimentos mais recentes (os encantamentos ocorreram durante a *época mourisca*, de forma explícita ou implícita, como, de resto, é óbvio): “Há muitos anos” (LM 33 e LM 7); “Um dia” (LM 38); “em tempos idos” (LM 42 e LM 24); “em tempos” (LM 43); “uma vez” (LM 32 e LM 31); “Em certa noite” (LM 60); “Em certa ocasião, há muitos anos” (LM 8); “antigamente” (LM 14); “em tempos distantes” (LM 27); “em tempos recuados” (LM 52); “em tempos, que já lá vão” (LM 28).

Finalmente, há uma minoria de lendas que não situam a acção, considerando-a, eventualmente, mais importante do que a altura em que se deram tais acontecimentos, um pouco à semelhança dos contos tradicionais. (LM 375 e LM 25).

#### 1.4.1.2. EM TODAS AS OUTRAS LENDAS E EPISÓDIOS LENDÁRIOS

Como facilmente se compreende, todas as outras narrativas se dividem em três grupos: as que não têm referências históricas de qualquer espécie, situando-se num tempo indefinido (tal como os contos), por não ser importante a época em que se deram tais

acontecimentos, como é o caso da “Lenda da Praia da Rocha”; as que se reportam a um tempo recente – fins do século XIX e princípios do século XX, no caso das recolhas de Ataíde Oliveira, José Leite de Vasconcellos e outros, e meados do século XX, para algumas recolhas de Fernanda Frazão, Gentil Marques, José Casinha Nova e outros, incluindo a nossa –, visto se terem passado com pessoas que dizem ter ouvido contar ou mesmo ter presenciado tais factos; finalmente, aquelas que correm na tradição explicitamente como tendo ocorrido “algum tempo depois da expulsão dos mouros desta província”.

#### 1.4.2. O TEMPO FÍSICO – LOCALIZAÇÃO E CARACTERIZAÇÃO

Às manhãs de Primavera sucedem-se as noites de Verão e, tanto umas como outras, são descritas unanimemente pelos diversos autores como momentos aprazíveis. As noites são invariavelmente de luar e, as manhãs, de sol. O calor é permanente. A “meia-noite em ponto” e o “pino do meio-dia” são as horas, por excelência, de encantamentos, aparições e desencantamentos.

Também o entardecer tem o seu lugar, como momento preparatório, e aparece em sintonia com o estado de espírito das personagens (“A tarde caía num cinzento de chumbo.” – L2; “A tarde começara a cair, e com ela o calor [...]” – L3; “Numa tarde de primavera, começavam as amendoeiras a florir [...]” – L22).

A sensação táctil do calor do Verão, quando não é transmitida directamente (“Noite cálida de Verão” – L1, “A tarde começara a cair e com ela o calor que abrasara o dia. A terra continuava quente e a água morna.” – L3), é-o de forma indirecta: “a terra, muito seca, resvalava debaixo dos pés.” (L4).

As noites são quase sempre de lua cheia, o que confere uma certa magia ao ambiente (“Noite luarenta” – L1; “noite de lua cheia” – L2; “um luar formosíssimo banhava toda a propriedade” – L9; “nesse momento subia a lua no horizonte” – L35), contrasta com a claridade do dia, apesar de tudo não menos poética (“a luz doirada do sol” – L2; “a manhã estava clara, serena” – L4; “manhã bonita, cheia de sol, irradiando perfume” – L8).

Estas noites de lua cheia, como já vimos, são comuns a todas as aparições de entidades míticas (ou quase todas, pois a *morte* parece não ter preferências), assim como às transformações em *lobisomens* ou aos encontros entre *bruxas* ou *feiticeiras*. As *almas penadas*, como a *morte*, aparecem em qualquer altura (do dia ou da noite) e os outros *medos*, preferencialmente à noite, com ou sem lua cheia.

Pelo contrário, as entidades religiosas parecem preferir a luz do dia para fazerem as suas aparições, embora alguns *milagres* sejam operados durante a noite, como são os casos das deslocções das várias imagens de Nossa Senhora e do Senhor Jesus de Alvor, e quando o Senhor sai da cruz.

#### 1.4.3. O PASSAR DO TEMPO

Se o tempo “não pode voltar atrás”, as personagens podem, a seu belprazer, deslocar-se no tempo, em qualquer sentido – é o efeito de dois fenómenos psíquicos a que chamamos “memória” e “imaginação”. E o narrador também pode, por conveniência, eliminar segmentos temporais sem interesse para a economia da narrativa.

As *analepses*, que, como é natural, são muito mais frequentes nas lendas de *mouras encantadas* do que nas outras lendas ou

mesmo nos episódios lendários, tentam sempre explicar qualquer situação do presente do texto cuja origem remonta a um passado mais ou menos recente e de cujo conhecimento depende a sua compreensão (muito frequentemente, narram o encantamento):

LM 34: “**Dias antes** [...] Como isso **ainda há pouco tempo** lhe era grato! Agora, porém [...]” – locuções adverbiais de tempo que introduzem a recordação, caracterizando a relação de António Navarro com a família, mostrando a sua felicidade, para realçar o contraste com a ansiedade do momento; em diálogo, na fala de Joana: “**Nunca** te vi cansado, **nem durante** a conquista destas terras [...]” – novamente o contraste entre características da personagem (António), acentuando a diferença entre o passado e o presente.

LM 35: “António, jovem pescador que **sofrera** um naufrágio e **ficara** algum tempo em terra a recompor-se, subia num vagar amolecido.” – a anterioridade é conferida pelo pretérito mais-que-perfeito, explicando a presença do pescador em terra, a sua disponibilidade e atitude (“vagar amolecido”); “Meu pai **tinha** um palácio lá em baixo... **Fazíamos** festas tão lindas! **Vinham** trovadores cantar... e eu... também **tocava** lira...” – o aspecto durativo do pretérito imperfeito do indicativo, em conjunto com a enumeração, produz uma simultaneidade de acções que, mais uma vez, pelo contraste, realça a infelicidade da situação presente.

LM 37: “Sorri intimamente, e **recorda, enquanto** caminha, o diálogo havido entre ele e o compadre Zé” – e segue-se o referido diálogo, que não só justifica a presença de Julião no cenário, como torna previsível a aparição da moura; durante o encontro entre Julião e Floripes, esta conta-lhe como ocorreu o seu trágico encantamento, provocando um *crescendo* da piedade que o rapaz sente por ela, aumentando, conseqüentemente, a densidade dramática, uma vez que esta piedade, aliada à beleza da moura e à sua “triste” e “harmoniosa” voz, são factores que se conjugam para

que Julião vacile, intensificando, no final (do encontro), o amor que este sente por Aninhas, e que sai vitorioso.

LM 49 e LM 10: “**Contou-lhe que tinham tentado** entrar no castelo [...]” – são, propositadamente, omitidos acontecimentos, revelados posteriormente por outra personagem, mantendo a coerência narrativa do ponto de vista do jovem guerreiro; pouco depois, repete-se processo, mas porque estes acontecimentos são mais importantes para ele, o discurso indirecto é substituído pelo diálogo com o irmão da jovem moura.

LM 50: “–**Parece que alguns cristãos viram** o homem sair do castelo com as filhas, em direcção à fonte. Depois **ouviram** uns cânticos e quando **viram** o governador voltar, vinha sozinho.” – este *recuo* (em que o carpinteiro tem o cuidado de não afirmar nada categoricamente, escudando-se com os que testemunharam o episódio e narrando apenas o que podia ter sido visto e ouvido) vem elucidar o governador sobre o conhecimento generalizado do encantamento de suas filhas, permitindo-lhe identificar-se e fazer o louletano compreender a sua atitude. “**Nessa altura**, o carpinteiro **deu-se conta de que** a mulher que lhe **acenara** na Praça de Loulé era a moura Cassima, que assim procurava vingar-se pela segunda vez!” (Em LM 3: “**Só então** o carpinteiro **se recordou** das feições de Cássima e **conheceu ser ela que lhe acenara** na praça!”) – esta recordação tem uma particularidade original: é uma situação presente (está a ser levado à presença do governador pela segunda vez, depois de ter cruzado os ares também pela segunda vez) que faz luz sobre uma situação passada (reconhece a mulher que lhe acenou) que, por sua vez, lhe permite compreender a situação presente.

LM 21: Também nesta lenda, um triste encantamento é narrado, com a originalidade de estarem incluídas no relato as várias tentativas empreendidas pela moura para conseguir o seu desencantamento, pondo, deste modo, o seu receptor a par dos preceitos exigidos e respectivas consequências. Esta analepse está presente na narrativa



encaixada, que corresponde a mais uma das suas frustradas tentativas.

Ao contrário das *analepses*, as *prolepses* aparecem com igual frequência noutras narrativas, principalmente nas lendas cuja personagem mítica é a *morte*.

Nas lendas de *mouras encantadas*, a maior parte das *prolepses* encontradas assume um carácter “profético”, ou de promessa – tal como nas lendas da *morte* –, ainda que muitas se resumam a previsões dependentes, naturalmente, da aceitação ou da recusa em submeter-se à prova exigida.

LM 33: “E em troca do bolo, receberás uma fortuna **para o resto da tua vida**.”; “–Nem à tua mulher. E será ela quem mais te provocará.”; “Ver-nos-emos **amanhã** à meia-noite, no castelo.”;

LM 34: “–Alagarei a tua casa, as tuas terras e toda a tua família!”; “Tentarei ainda **esta madrugada**...”; “–Hei-de defendê-los! Hei-de defender os meus filhos!...”; “–Deus os protegerá!”; “Ou os encontro... ou **não mais voltarei**!”;

LM 35: “Mas **tu hás-de vir aqui mais vezes** e então... **far-te-ei** a vontade.”; “–Sob esta pedra existe um caudal de água que fará curas maravilhosas! Se me trouxeres a terra, dirás à tua mãe que venha aqui banhar-se na água que vir correr.”; “–Se entrares... **serás o homem mais poderoso destas redondezas**!”;

LM 36: “–Se quiseres, **não precisarás mais** de lavar. Pagarás a outrem para tratar do que é teu [...]”; “–**Virás, sim**.”; “Ela quererá acompanhar-te **amanhã** [...]”; “**Amanhã** estarás aqui à mesma hora.”;

LM 37 e LM 14: “–O homem que me abraçar e me ferir tem de me acompanhar até África [...] –**Por toda a vida** [...]”; “**Não mais**

**voltará** aos seus!"; L5 (só): "E tu é que poderás encontrar outro homem que queira seguir-te."; "Terei de acompanhar aquele que me ama e não ser acompanhada pelo que eu amo. Paciência! **Cumprirei o meu destino.**"; "Agora nós e ele seremos felizes!";

LM 38, LM 48 e LM 13: "Em primeiro lugar, serás três vezes engolido e três vezes vomitado por meu irmão, que está transformado neste leão. Depois, três vezes serás também abraçado por minha irmã, que está transformada nesta serpente, e que deixará o teu corpo em chaga nos pontos em que te tocar... E por fim eu beijar-te-ei na fronte, para te tirar os santos óleos que recebeste no baptismo..."; "**Amanhã**, antes de o sol nascer, senta-te à soleira da tua porta, porque no momento do nascer do sol os teus olhos darão dois estalos como duas amêndoas duras e então começarás a ver. **Primeiro avistarás** a casa do padre José Dias, **depois** os canários que ele tem na gaiola e, **por fim, verás** as casas da povoação e os campos em volta.";

LM 40: "**Quando a alvorada romper** vão tentar o assalto... Mas não nos acharão desprevenidos, como julgam!"; "**Na véspera de S. João, à meia-noite, irás** junto daquela fonte que fica a nascente da vila, logo à entrada, e atirarás estes pães para dentro da fonte, um de cada vez... E de cada vez dirás o nome de uma delas... Primeiro, Zara... Depois, Lídia... E, finalmente, Cassima!... Quando acabares, partirás logo para tua casa... **Daí em diante**, acredita, serás o homem mais rico de Loulé!"; "Se conseguires fazer isso, **imediatamente chegarás** a Loulé. Mas se tocares na água, morrerás afogado..."

LM 41: "[...] **nunca o esquecerei**... Juro por Alá que **não o esquecerei**!..."; "Lembra-vos que sem Abdalá **não saberei viver**!";

LM 47 e LM 12: "–Aqui **ficarás** encantada **até que** duas pessoas de sexo diferente amassem *filhozes* com a água deste rio, na véspera de São João, e aqui as venham comer depois de mutuamente se terem atirado à cara com as mesmas *filhozes*.";

LM 49: “–Esta noite espero entrar no castelo pela porta do nascente. **Se eu não voltar depois de algum tempo**, é porque caí numa cilada, por isso peço-vos que, quando o castelo for tomado, poupeis a filha do governador. Não a maltrateis, porque em caso de traição ela não terá tido nada com isso.”;

LM 50: “Na véspera de São João, à meia-noite, vai até à fonte onde elas estão e abeira-te. Deita-os [os pães com os nomes das filhas] então um a um lá para dentro, dizendo alto o nome de cada uma delas: Zara, Lídia e Cassima. Depois volta para casa e esquece o assunto!”; “Se lhe passares por cima de um pulo, **ver-te-ás imediatamente** à porta da vila; se não conseguires, caís afogado no mar...”; “[...] se desencantares as minhas filhas serás recompensado de muitas maneiras.”; “–Sou eu, Cassima, condenada a esta fonte **por séculos e séculos**.”; “Ela vai ter um filho **em breve**. **Nessa altura** cinge-a com ele.”; “[...] só a minha pequena Cassima ali, para sempre, **eternamente** numa fonte! Felizmente que não ficará só!!”; “–**Enquanto existir Al-Faghar** nele palpitará um mundo de corações sarracenos...”;

LM 61: “–Ajudar-te-ei **durante cinco anos**, e **no fim** lego-te todos os meus tesouros.”; “–Morres e eu aqui fico **por muitos anos**.”;

LM 59: “–Ahi tens a tua vacca pejada. **D’aqui a pouco tempo** parirá dois bezerrinhos: um *estrelado* e o outro *moirato*. **No fim de um anno** junte-os ao arado e tral-os a este pego. É preciso que ninguém veja o leite da vacca **emquanto criar** os bezerrinhos.”;

LM 7: “–Dou-te riquezas de muito mais valor se me prestares um pequeno serviço.”; “Se nos desencantares, dou-te dinheiro para comprares muitos pentes.”; “–**Amanhã**, antes do sol nado, vem aqui e encontrarás dois touros bonitos e belos. [...] Se te distraíres não ganhas o que te prometi e redobras o nosso encantamento.”.

LMO 1: “**Daqui a 15 dias**, levo-te a ti, **15 dias depois**, levo a tua mãe e, **15 dias depois**, levarei o teu pai.”;

LMO 3: “Daqui a um mês, tenho um encontro marcado contigo, a esta hora, para te levar!”.

Outras limitam-se a *antecipações* (de maior ou menor amplitude), dúvidas ou *quase certezas* sobre o que irá passar-se em seguida:

LM 33: “Vinha de longe e seguia para casa, onde **decerto a mulher o aguardava** já com impaciência.”; “Eu estarei à tua espera.”; “**Amanhã** já poderei contar-te tudo.”;

LM 35: “Não foi o medo que o fez parar. Antes **o receio** de que a sua presença pusesse em fuga a linda aparição.”; “E para que o teu encanto desapareça **terei eu de perder a minha alma.**”; “–Não poderei deixar a minha mãe que é doente!”; “Nós te acompanharemos **amanhã** e traremos a tua mãe. Se a água curar, faremos daqui umas termas para alívio dos doentes!”;

LM 36: “Teria de lavar nessa manhã as peças de roupa que a mãe lhe entregara e **estar de volta a casa antes de o sol estar a pino.**”; “–**Amanhã** não virei ao rio.”; “Mas volto lá **amanhã.**”; “**Amanhã** vais ao rio sozinha. Mas levas esta cruz. **Quando ele te pedir** para casares com ele [...]”; “–Vou fazer assim como diz!”; “[...] não casará comigo.”;

LM 37: “Se ela não aparecer, dou-te a Herdade das Relvas como presente de noivado! [...] –Não te dou nada quando casares com a Aninhas.”; “–Ela encontrará outro noivo.”;

LM 38, LM 48 e LM 13: “[...] e partiu para casa, disposto a não contar nada a ninguém, nem mesmo à mulher.”; “O almocreve julgou-se salvo. Salvo **para sempre**, e ainda por cima possuidor de duas barras de ouro...”; “[...] escondeu as duas barras de ouro onde a mulher **nunca** pudesse encontrar [...] convencendo-se intimamente a **nunca mais** tornar ao palácio subterrâneo e encantado da moura de

Estói.”; “[...] vendê-las, por exemplo, numa feira grande, onde lhe dariam **decerto** bom dinheiro por elas.”;

LM 39: “[...] olhava atônito para o exército forte e disciplinado que se espalhava pela planície em frente e que ele **sabia de antemão** não poder vencer.”; “-Parece bem grande **a provação que nos espera**, minha filha!”; “Lá nos encontraremos **depois**.”; “**Dentro em breve** os meus companheiros estarão aqui!... E poderão pensar que eu fiquei encantado diante de vós!”;

LM 40: “**Faltam já poucos minutos** para que os astros estejam na conjunção propícia...”; “No seu íntimo pensa na mulher, nos filhos, nos amigos... Que enorme surpresa! Não, não pode falhar!”; “[...] já inebriado pelo triunfo e **pela perspectiva da fortuna prometida**. [...] **certo de que** tudo se vai passar como anteriormente...”;

LM 41 e LM 15: “[...] egoísta e receoso do dote que teria de dar-lhe, se casasse!”; “Vou mandar que te abram a porta. Alina receou o pior.”; “-Pois veremos se ele te merece...”; “E na noite desse dia deitou-se descansado **na certeza de que** não seria despertado do seu sono.”;

LM 43 e LM 27: “[...] podia ser que, com um pouco de sorte, lhes viesse a caber alguma coisa do tesouro que o mouro devia ter escondido [...]”; “[...] e pode ser que tu lhe prestes algum serviço, do qual resulte a nossa felicidade.”; “[...] e **depois** ia ser a chacota da vizinhança [...]”;

LM 45: “[...] uma broa que só deveria partir em presença da mulher e um belo cinto de ouro para enfeitar a cinta da moura.”; “De repente, lembrou-se de pôr o cinto no tronco **para ver o efeito que faria** na mulher.”; “E subitamente desatou a rir, um pouco nervoso mas divertido, **imaginando** a cara dos mouros **quando vissem** aparecer uma carvalha em vez da filha que esperavam.”;

LM 47: “O hortelão partiu dali **com o propósito definido** de cumprir os preceitos de desencantamento.”;

LM 50: “[...] o governador, reconhecendo que **em breve** a vila cairia nas mãos dos cavaleiros de D. Paio [...]”; “[...] os cristãos que moravam fora da muralha e que de certo modo **comemoravam já** a conquista que D. Paio viria a conseguir.”; “Partiam na esperança de **em breve** voltarem com gente suficiente para retomar Loulé”; “–Andarei **muito tempo** pelo ar? – **Já vais sabê-lo.**”; “[...] **imaginou** que deviam encerrar uma fortuna qualquer que o seu homem lhe esconderia.”; “[...] inquieto com a desgraça – mas qual? – que **adivinhou** e não podia socorrer.”; “[...] **esperando** contudo **a prometida paga** pelo serviço que prestara ao velho mouro.”;

LM 53 (e LM 17): “O governador, **prevendo** um ataque decisivo de D. Paio Peres, ordenara e preparara a fuga das gentes e das riquezas por dois caminhos [...]”; “[...] o governador, **temendo que** ela caísse nas mãos dos perros infiéis, resolveu encantá-la **por mil e um anos.**”;

LM 3: “Depois dos duros combates feridos em frente do castelo, reconheceu [o governador do castelo de Loulé] que a vila seria **brevemente** invadida pelos soldados de D. Paio.”; “[...] e foram todos embarcar em Quarteira para Tânger, **na doce esperança** de que voltariam brevemente, acompanhados de grandes forças armadas, a retomar o castelo e a vila.”;

LM 10: “[...] **combinando-se que** o mouro intermediário lhe abrisse, alta noite, a porta, hoje da Senhora do Repouso.”;

LM 21: “[...] **depois de receber** as riquezas nada mais tinha que fazer senão ir à igreja e pedir ao seu prior que lhe tornasse a ungir com os óleos do baptismo que eu lhos arrancara com o beijo.”; “[...] **não tinha receio** de combater o touro [...].”; “–Portanto há entre o pego e a sua residência uma comunicação oculta.[...] Veremos **amanhã** isso.”; “–Mas, **pode suceder que** não encontremos essa comunicação [...]”; “–Lanço à cisterna um dos meus podengos. **Quero ver se** ele encontra a tal comunicação subterrânea: **se morrer, perdi um cão.**”; “Tu ficas aqui, metes o cão na cisterna e

faz um tiro com a tua espingarda, eu vou colocar-me lá em baixo junto do pego [...]

ELAP/M 6: “Iria mijar em cima dos figos?” – pensou ele.”;

ELAP/M 8: “-Que sorte! – pensou. Ia pescar, certamente, o maior peixe da sua vida!”.

ELLO 1: “-Olha, já temos transporte! – diz um.”.

LMO 1: “O homem, em desespero, preparou-se para a ideia de morrer também.”;

LMO 2: “Que seria da minha vida sem o teu amor?”; “E de mim, que seria de mim sem ti? Quem me remendaria a roupa e quem me coseria os peúgos e me faria a comida?”;

LMO 3: “teve uma ideia e, julgando-se muito espertalhão, uma semana aantes foi passear para bem longe da terra em que se encontrara com D. Morte.”.

Outras, ainda, aparecem como *sonhos premonitórios* (ou, pelo menos, com essa intenção):

LM 38, LM 48 e LM 13: “**Sonhava que** era engolido e vomitado pelo leão, abraçado pela serpente e beijado pela moura.”;

LM 44: “[...] ia pela estrada que vai dar ao sítio da Rocha, quando em determinado local, ao pé de uma alfarrobeira, viu enterrado um tacho cheio de ouro, guardado por um mouro encantado que daria tão grande tesouro a quem, ao pino da meia-noite, ali fosse e consentisse que lhe desse um beijo.”.

*Antecipações* feitas pelo narrador, isto é, momentos em que o narrador, onisciente, revela o conhecimento de acontecimentos que ainda não se deram no presente do texto:

LM 44: “[...] o que acabou por lhe acarretar a ela o resultado de uma pequena vingança, **como veremos**.”;

LM 46: “[...] possibilitando a sua utilização plena pelos mouros da região, que, logicamente, o usaram para os seus encantamentos, **como vamos ver**.”;

LM 54: “Por isso **decidiu** [Alá], **logo ali**, aqueles dois castigar.”;

Para além destes dois tipos de anacronia, verificam-se *elipses*, *sumários* e *pausas* (que serão analisados a seu tempo), anisocronias que acontecem com alguma frequência em textos de transmissão oral, dada a tendência natural para reter o fundamental da história, deixando também ao *contador* a liberdade de preencher alguns vazios com a sua própria criatividade.

Temos, ainda, informações fornecidas também por advérbios e locuções adverbiais de tempo, conjugações perifrásticas, gerúndios e outros elementos morfossintáticos, dando conta da duração, da frequência, da simultaneidade e de outras relações de temporalidade entre os vários segmentos narrativos:

a) *duração / continuidade*: LM 33: “sorrindo sempre”; “Espiaava o movimento aparente do Sol no horizonte, indicando a caminhada do dia.”; LM 34: “lentamente também, o gado descia”; “[...] levaste três dias e três noites a fio a cavar e a semear.”; “Olhou demoradamente o homem”; “António erguia-se devagarinho”; “água com abundância, que ficou correndo até formar uma lagoa.”; LM 35: “subia num vagar amolecido”; “A jovem moura ficou uns momentos silenciosa.”; LM 39: “As nossas sentinelas têm estado sempre alerta!”; LM 40: “Mantém-se ali durante certo tempo”; “Por fim, ao cabo de longa e árdua expectativa, uma expressão”; “Cautelosamente [...] vão transpondo a porta arrombada.”; LM 41:



“De mansinho, a janela abriu-se.”; LM 42: “Toda a sua vida se resumia, desde a alba até à noitinha, nos cuidados com o seu rebanho”; “dia a dia, ia contando o tempo do jejum”; LM 43: “Durante muito tempo a mulher ocultou”; “Durante largos meses sobreviveu a pobre”; LM 49: “Por algum tempo namoraram”; LM 50: “E durante muitas semanas manteve-se sossegado”; LM 6: “Conservava-se voltada para o Oriente horas esquecidas”; LM 10: “Naquela faina trabalhou horas e horas sem interrupção, dia e noite.”; LM 14: “–Por toda a vida, respondeu a moura”; LM 21: “E assim vivo, se isto é viver, há quase oito séculos.”; LM 24: “durante três meses, o tempo que careço para chegar à mourama [...]”; LM 27: “Ocultou a mulher, enquanto pôde”; “ali se achava encantado, havia longos anos”. ELAP/M 6: “estava um rapaz que trabalhava no campo tomando conta de uma seca de figos”; “olhava o céu observando as estrelas”; “ao fim de muito correr atrás do gatarrão”; ELAP/M 8: “deixou-se por lá estar até muito tarde”; ELAP/M 9: “quando se encontrava com um grupo de outros garotos amigos a brincar na areia”; “Caminhavam lado a lado, muito lentamente”; LLO 1: “levando uma vida em tudo normal”; ELLO 1: “seguiam dois pescadores no vale de Burgau a caminho de Barão de S. Miguel”; LMO 1: “o pobre do homem enganava-se na contagem do dinheiro”; LMO 2: “E assim continuaram, ambos inventando desculpas que os impedissem de se deslocarem à porta.”; LMO 3: “Enquanto o tempo passava e o homem matutava em como se havia de livrar daquela situação”.

*b) frequência:* L1: “aproveitando sempre os caminhos mais curtos”; LM 35: “–Às vezes... quando estou triste...”; “Subia todas as tardes, com o Sol a pino, a serra de Monchique”; LM 36: “Já te disse que te vejo sempre que vens aqui ao rio.”; “E não falhas nunca a tua canção predilecta.”; LM 37: “– Porque andas sempre pingado!”; LM 40: “de vez em quando vai mirar e remirar”; LM 41: “Todas as noites que o tempo permitia, lá iam, cavalo e cavaleiro”; LM 42:

“Por vários dias se repetiu a cena, sempre à mesma hora”; LM 43: “a mulher não podia dirigir-se à nora que não lhe aparecesse um mouro”; “constantemente perseguida”; LM 44: “por três noites seguidas teve as mesmas visões.”; LM 48: “A frequência deste sonho era tal que se habituaram ambos ao ritual nocturno”; LM 50: “Todos os domingos o carpinteiro se dirigia à fonte.”; LM 53: “cada vez que por aí passa alguém prega-lhe uma partida”; LM 54: “e todos os anos, pela Primavera, Alá manda-lhes as flores de amendoeira”; LM 61: “Tinha elle por costume sair todas as manhãs para o seu campo”; LM 14: “Havia um sujeito que se embriagava muitas vezes”; LM 32: “A velha Barbaças ia todos os dias levar o jantar ao marido.”; “Para isso devia trazer-lhe uma galinha todos os dias, pois ela lhe daria todos os dias 500 réis para a comprar.”; ELAP/M 6: “como costumam ser no céu algarvio”; ELAP/M 7: “um cruzamento, normalmente local indicado para bruxedos”; ELAP/M 8: “nos dias em que o mar não estava capaz de pescar em embarcação, gostava de ir pescar para a Toca do Rabo”; ELAP/M 9: “nunca mais se atreveram a andar por lá depois do entardecer”; LLO 1: “todas as sextas-feiras, entre as onze horas e a meia-noite, quando a mãe ia ao seu quarto, encontrava sempre vazia a cama do Bernardino e só voltava a vê-lo na cama por altas horas da noite.”; “levando uma vida em tudo normal”; ELMO 1: “farto de apanhar gravetos para a lareira”; “– Estou farto desta vida que eu levo!”; LMO 2: “quando falavam sobre uma possível morte próxima, discutiam qual deles levaria primeiro D. Morte.”.

c) *simultaneidade*: LM 33: “Diogo suspirava. Andava de um lado para o outro. Espiava o movimento aparente do Sol no horizonte, indicando a caminhada do dia. Não falava. Não comia. Parecia doente.”; LM 34: “Então Joana, saindo por detrás do rochedo e empunhando a cruz, gritou”; LM 35: “–Meu pai tinha um palácio lá em baixo... Fazíamos festas tão lindas! Vinham trovadores cantar... e eu... também tocava lira...”; LM 38: “Pregou-lhe o corpo, a voz e

o pensamento.”; LM 40: “dominando-se e tentando dominar a emoção das filhas”; “Benzendo-se e rezando, o carpinteiro compreende tudo”; “ela consegue agarrar-se ao gargalo da fonte, e mostrar a sua beleza, e chorar a sua dor”; LM 43: “Ela fugia ao inquietante convite, mas o mouro vá de segui-la até casa”; LM 49: “no momento em que o entreabria para que o cavaleiro saísse, os batentes foram impelidos de fora com fúria”; LM 50: “Ao mesmo tempo que tirava de uma caixa três pães, o mouro ia revelando”; “Enquanto isto se passava em Tânger, o carpinteiro atravessava os mares como uma águia e pousava às portas de Loulé”; LM 54: “neste gesto, viu-se transformar em fonte e o seu trovador mudar-se em lago.”; LM 58: “o lavrador proibiu que alguém tratasse da vaca, enquanto amamentasse os bezerrinhos.”; LM 6: “e enquanto todos saíam dali [...] a filha do governador fazia oração no mais alto muro do castelo.”; LM 10: “encantou-nos aqui no momento em que transpunhas a porta”; ELAP/M 6: “olhava o céu observando as estrelas”; ELAP/M 7: “Entretanto, minha avó ouviu uma voz que lhe dizia”; ELAP/M 8: “Ao mesmo tempo, ouviu uma sonora gargalhada por detrás de si.”; “sentiu mesmo que a mão esquerda de alguém se apoiava no seu ombro direito enquanto sentia a cana ser puxada para a água e ouvia a tal sonora gargalhada.”; “Arrepiado, sentiu-se ao mesmo tempo com medo e vítima da gozação de alguém”; ELLO 1: “olhando para eles com ar de desafio, raspando o chão com a pata dianteira e todo aos pinotes.”; LMO 2: “batendo à porta, diz”; LMO 3: “Enquanto o tempo passava e o homem matutava em como se havia de livrar daquela situação”.

*d) **progressão***: LM 33: “Por fim, à tarde dessa sexta-feira, o cansaço pareceu dominá-lo.”; LM 34: “e logo em seguida fumo e fogo precediam a mulher”; LM 37: “Julião e Aninhas casaram pouco depois.”; LM 38: “Passaram uns minutos. Dali a pouco apareceram as primeiras luminosidades”; LM 41: “instantes depois, como se tivesse acordado de um sonho”; LM 58: “Um ano depois o lavrador

jungiu os bezerrinhos ao arado”; LM 12: “Na próxima véspera de S. João, o hortelão e sua mulher”; LM 13: “Em breve, porém, saiu deste pasmo quando viu acorrentados”; “Passados alguns anos, começou José Coimbra”; LM 21: “Dois ou três dias depois combinou com ele”; LM 24: “dia a dia ia contando o seu jejum”; LM 31: “Passado tempo foi à Moirama ver a família da mulher.”; ELAP/M 6: “Ao fim de muito correr atrás do gatarão, matou-o”; ELAP/M 7: “Então não é que, ao terceiro credo em cruz, o o diabo da burra começa a andar toda ligeira?”; ELAP/M 8: “Mas, andados alguns metros, ouviu de novo uma sonora gargalhada”; ELAP/M 9: “Já ao longe, olharam para trás e viram-nos desaparecer”; LLO 1: “a uma certa distância, deixou de vê-lo e, em seu lugar, surgiu-lhe a imagem de um burro”; ELLO 1: “Depois, parou e pôs-se a olhar para eles”; “Depois de tentarem em vão montar o animal, acabaram por desistir”; “Já tinham passado um sítio [...], quando ouvem zurrar.”; LMO 1: “quinze dias depois, foi-se o miúdo e, 15 dias depois, lá se foi a pobre da mãe. [...] Passados 15 dias [...]”; LMO 2: “E assim continuaram, ambos inventando desculpas”.

*e) **progressividade***: LM 33: “Cada vez mais surpreendida”; LM 34: “começaram a chamar a esse local Alagôs e mais tarde Algoz.”; LM 38: “passou a ter pesadelos violentos”; “E aos poucos, os pesadelos foram diminuindo e acabaram por desaparecer.”; “começou a arruinar-se, a empobrecer e ficou na miséria.”; LM 39: “Lá fora, a vozeria aumentava a cada momento. E a cada momento também, mais portugueses entravam no castelo”; LM 40: “Porém, com o passar dos dias, a mulher do carpinteiro começa a desconfiar de qualquer coisa.”; LM 48: “O seu negócio foi decaindo e a fome começou a bater-lhe à porta do estômago.”; “à medida que ia acalentando esta ideia, ia deixando de ver, até que ficou completamente cego.”; LM 50: “a árvore desatava a subir, a subir até desaparecer no ar.”; LM 51: “uma melopeia triste e mística que se foi elevando até tomar proporções angustiosíssimas.”; LM 13: “À

medida que José Coimbra acariciava a ideia de vender as barras, ia sentindo ofuscar-se-lhe a vista, começando por sentir apenas umas névoas nos olhos, e a breve trecho estava completamente cego.”; LM 32: “A velha principiou a comprar galinhas e a levar-lhas até que o povo desconfiado começou a murmurar”; ELAP/M 7: “começa a rezar os três credos em cruz”; ELAP/M 9: “os miúdos ficaram boquiabertos e, cheios de medo, desataram a correr pela praia fora.”.

f) *sucessão*: LM 34: “E, fazendo-os sair da cama, embrulhou-os num manto e foi escondê-los”; LM 38: “Depois dos pesadelos vieram os maus negócios.”; LM 39: “Com a mão direita traçou no espaço [...]. Depois disse umas palavras misteriosas – e tudo se consumou no mesmo instante...”; LM 40: “precipita-se para lá, abraça e beija a mulher e os filhos [...]. Depois corre a esconder os três pães [...]. Torna a descer para abraçar”; LM 41: “o jovem desmontava sob uma janela florida, empunhava um alaúde e cantava trovas de amor”; LM 48: “Primeiro avistarás a casa do padre José Dias, depois os canários que ele tem na gaiola e, por fim, verás as casas da povoação e os campos em volta.”; LM 59: “a vacca desprende-se da mangedoura, saiu, e voltou horas depois muito farta.”; LM 60: “O rapaz viu então um porco a dançar, na sua presença, ao som da guitarra; e logo a seguir, viu um touro, fazendo o mesmo, e mais logo uma serpente que se poz também a dançar.”; LM 26: “De manhã muito cedo realizou a compra de uma celha; foi ao mar [...] encheu-a de água salgada, e esperou que anoitecesse escondido em uma fuma. À noitinha conseguiu apanhar uns peixes [...] meteu-os na celha e voltou para o forno, quando verificou que podia fazer este passeio sem testemunhas [...] Apanhou os peixes da celha, preparou-os, cozeu-os e devorou-os”; LM 31: “deixou o rapaz ir o moiro, chegou ao pé da cova, disse as palavras, desencantou-a e casou com ela.”; ELAP/M 6: “matou-o com uma valente paulada no toutiço, agarrou nele e foi atirá-lo de uma falésia abaixo.”; ELAP/M

8: Enrolou o fio na cana, pegou no balde cheio de peixe e dispôs-se a fazer caminho direito a casa.”; LLO 1: “deixou de vê-lo e, em seu lugar, surgiu-lhe a imagem de um burro que desapareceu em louca correria.”; ELMO 1: “pousou no chão o já pesado feixe de lenha, limpou o suor do rosto e desabafou”; LMO 1: “Contou o miúdo tudo o que se passou à mãe, mas ela não acreditou. No entanto, contou o que o filhote lhe contara ao marido, que até se riu.”; LMO 2: “Então a Morte, irritada, investiu pelo postigo e, pegando os dois pela ilharga, levou os dois velhos consigo.”.

g) **reiteração**: LM 33: “e queres ir já trabalhar outra vez?”; LM 34: “Aqui estou de novo!”; “OuvIU-se o mesmo estampido”; “e era contada e recontada em volta da lareira.”; LM 35: “voltou a olhar a linda moura.”; LM 36: “Fez-se, então, novo silêncio entre as duas.”; LM 37: “Julião torna a tropeçar.”; LM 38: “Uma vez. Duas vezes. Três vezes.”; LM 40: “repete o pai, como um eco.”; “de vez em quando vai mirar e remirar”; “Do mesmo modo, outra figura diáfana se ergue da fonte, ascende no ar e some-se no horizonte.”; LM 42: “não sem voltar repetidas vezes a cabeça”; LM 53: “E, contudo, Dinorah chorava. [...] E Dinorah chorava [...] Dinorah chorava afinal [...] e chorava-se”; LM 58: “Repetiu-se êste caso, e o guardador preveniu o patrão.”; LM 13: “ser três vezes engolido e três vezes vomitado pelo meu irmão: três vezes serás depois abraçado por minha irmã”; LM 24: “Repetiu-se a mesma cena nos dias seguintes e à mesma hora”; LM 25: “sonhou ela novamente com o tesouro, e isto por três noites seguidas.”; LM 26: “o mouro tornou a aparecer”; ELAP/M 6: “mas o diabo do animal andava à roda do almanxar sem intenção de sair.”; ELAP/M 8: “A verdade, verdadinha – dizia ele, é que isto se passou umas duas ou três vezes”; “ouviu de novo uma sonora gargalhada”; LLO 1: “todas as sextas-feiras, entre as onze horas e a meia-noite”; Depois de tentarem em vão montar o animal, acabaram por desistir”; ELMO 1: “farto de apanhar gravetos para a lareira”; LMO 2: “E assim

continuaram, ambos inventando desculpas que os impedissem de se deslocarem à porta”.

*h) instantaneidade:* LM 33: “empinou-se subitamente”; LM 34: “Abrindo num repelão a porta de casa”; “Mal Joana acabara de pronunciar estas palavras”; LM 35: “De súbito, estacou”; LM 38: “Por um instante, o almocreve ainda pensou”; “De um pulo, ele ergueu-se, gritando”; LM 39: “e tudo se consumou no mesmo instante...”; LM 40: “voltar à sua terra, num instante, sem quase dar por isso.”; LM 44: “beijar o sapo era apenas um instante e pronto.”; “Imediatamente, mal se tocaram, saltou-lhe um olho da órbita”; LM 46: “assim que assentou os pés no fundo, apareceu-lhe uma enorme serpente”; LM 48: “quando, de súbito, os seus olhos deram num canto do salão”; “De repente, ouviu uma voz”; ELAP/M 6: “quando, de repente, viu entrar no almanxar um gato preto.”; ELAP/M 7: “eis que a magana da burrinha estaca”; ELLO 1: “quando, a certa altura, lhes apareceu um enorme burro”; LMO 1: “um dia, D. Morte apareceu a um garoto”; LMO 2: “Então a Morte, irritada, investiu pelo postigo”; LMO 3: “um homem de Espiche encontrou D. Morte”.

*i) localização (das proposições e sequências narrativas):* LM 33: “Por fim, à tarde dessa sexta-feira, o cansaço pareceu dominá-lo.”; “Mas quando a primeira badalada da meia-noite cortou o silêncio, o homem acordou”; LM 34: “Ontem à noite segui-te”; LM 35: “–Meu pai, antes de chegarem os teus homens, trouxe-me para aqui e... encantou-me!”; LM 36: “À hora da sesta a mãe voltou a interrogá-la.”; “Mas todos os meses, nesse dia e a essa mesma hora [...] pode ainda ouvir um cavalo correndo”; LM 37: “Já manhã alta, Julião chega a casa.”; LM 40: “numa tarde de domingo, quando o carpinteiro saía para rondar a fonte”; LM 41: “No dia seguinte, Alina perguntou ao pai”; LM 42: “Pela noite trazia o leite mungido”; LM 46: “Numa noite de Primavera, depois da tomada de

Faro, passava um cristão”; “E quando a água do fundo era tão pouca que nem dava já para encher um balde, desceu”; LM 48: “Ao chegar a casa, escondeu as barras de ouro”; “Amanhã, antes de o sol nascer, senta-te”; LM 49: “À hora marcada, o cavaleiro penetrou no castelo”; LM 50: “Duas noites antes da entrada dos cristãos em Loulé, o governador”; “Quando a noite chegava e cobria mansamente a terra, o homem voltava a casa”; LM 51: “O alcaide, assim que lhe foi dada a nova de que os cafires [...] se aproximavam, convocou o conselho”; LM 53: “no momento da fuga enfrentou espantado a recusa de Fátima”; LM 3: “Na penúltima noite, quando todos descansavam, abriu uma das portas”; LM 14: “Quando a minha raça foi expulsa da província, viu-se meu pai forçado a sair”; LM 16: “E na noite desse dia deitou-se descansado”; LM 26: “antes do romper da manhã tinha o plano formado”; LM 31: “à retirada deram-lhe uma broa”; “ao chegar perto de casa, sentou-se à sombra de uma carvalha”; ELAP/M 6: “era já de noite”; “De manhã, acordou com o sol a bater-lhe no rosto”; ELAP/M 7: “tinha-se deslocado à cidade de Lagos [...] De regresso”; ELAP/M 8: “quando já anoitecia”; ELAP/M 9: “uma tardinha (era já ao anoitecer)”; LLO 1: “Uma noite de sexta-feira”; LMO 3: “Certo dia, por volta do meio-dia”; “– Daqui a um mês, tenho um encontro marcado contigo, a esta hora”; “no dia marcado”.

#### 1.4.4. O TEMPO PSICOLÓGICO

O modo como o passar do tempo é sentido e vivido por cada personagem em diferentes situações é, sem dúvida, dos aspectos mais verosímeis destas histórias populares.

O processo do *minuto que parece um século* e do *século que passa num minuto*, com um número infinito de variantes possíveis, é um dos que mais contribuem para a caracterização dos estados emocionais das personagens e, conseqüentemente, para aumentar ou



atenuar uma certa densidade dramática. É, por este motivo, mais frequente nas lendas de *mouras encantadas*.

LM 33: “Diogo suspirava. Andava de um lado para o outro. Espiava o movimento aparente do Sol no horizonte, indicando a caminhada do dia. Não falava. Não comia. Parecia doente. Por fim, à tarde dessa sexta-feira, o cansaço pareceu dominá-lo.” – Não há aqui uma referência directa a *quanto tempo lhe pareceu durar esse dia*, mas a enumeração das formas verbais no pretérito imperfeito do modo indicativo, as sensações visuais e de movimento e a locução adverbial “por fim” transmitem a angústia vivida pela personagem e a forma como o tempo *custou a passar*; “–Só dormi um bocadinho...” / “Mas o certo é que nesse bocadinho aconteceram muitas coisas.” – Esse “bocadinho” foi desde que Diogo adormeceu, “à tarde”, até à “primeira badalada da meia-noite”! O próprio narrador diz que a mulher de Diogo “orou por largo tempo”, “tanto quanto Diogo esteve dormindo”;

LM 37: “Quem tenta escutar o silêncio, consegue ouvir mil ruídos estranhos. Assim acontece a Julião. Ouve campainhas ao longe. Uma espécie de zumbido acerca-se dele, de vez em quando. Mas nada lhe parece a moura do moinho! [...] Já tinham soado as doze badaladas havia meia hora.” – A enumeração de sensações auditivas e a locução adverbial “de vez em quando” sugerem uma espera demorada, mas Julião só esperou meia hora, pois “metera por atalhos para chegar a horas ao sítio do Moinho do Sobrado”, à meia-noite;

LM 38: “Houve um silêncio. Silêncio pesado, enervante, cruel. Silêncio de expectativa e de angústia.” – Como no primeiro exemplo, a vivência temporal não é referida directamente, é sugerida, neste caso, pela repetição e pela adjectivação (enumeração de adjectivos e de substantivos com função adjectival);

LM 40: “Mantém-se ali durante certo tempo, tentando romper a

escuridão com a insistência do seu olhar. Todos os seus sentidos estão em guarda, registrando qualquer pormenor, por insignificante que pareça. Por fim, ao cabo de longa e árdua expectativa [...]” – Não sabemos quanto tempo é o “certo tempo”, mas as formas verbais no gerúndio e as locuções adverbiais “por fim” e “ao cabo de”, associadas à dupla adjectivação de “expectativa”, são reveladoras da diferença entre o tempo físico e o psicológico; “O choque é brutal. A luta, sangrenta. Dura horas? Dura dias? Dura semanas?...” – Estas interrogações retóricas (cuja resposta, implícita, só poderá ser *Nem eles sabem!*) tentam dar-nos conta de como as personagens envolvidas no combate perderam a noção da passagem do tempo e criam uma *intemporalidade* que resulta no conhecimento da sua vivência interior; “Há uma pausa. O velho governador procurando acalmar as batidas do coração excitado. O homem de Loulé a perguntar a si próprio qual será o fim de tão estranha conversa...” – Não sabemos qual a duração da “pausa”, mas embora se diga, em seguida, que “a sua curiosidade não tarda em ser satisfeita”, esta tentativa de isocronia, debruçando-se sobre cada uma das personagens, aumenta a densidade dramática da situação, fazendo supor que, interiormente, cada uma delas a viveu intensamente, e criando no próprio leitor a expectativa do momento seguinte; “Espera com impaciência a meia-noite.” – O uso de duas palavras, a preposição e o substantivo, que caracterizam a “espera”, torna-se mais expressivo do que o de uma só, fosse o advérbio de modo ou o adjectivo correspondentes; “Fez-se silêncio. Silêncio pesado, angustioso.” – Tal como em L6, são a repetição e a adjectivação que conferem dramaticidade ao momento, desconhecendo-se a sua duração *física*;

LM 41: “**As horas pareciam-lhe dias.**” – A palavra “horas”, por ser a unidade de tempo mais longa dentro de “um dia”, sugere sempre grande quantidade de tempo (desde que inferior ao dia ou à noite); neste exemplo, a comparação é evidente;

LM 43: “Durante **largos meses** sobreviveu a pobre à custa de caldos

e leite, num sofrimento atroz.” – É o adjectivo “largos” que, caracterizando o tempo físico, nos dá a dimensão, indefinida, do tempo psicológico; esta expressão “largos meses” opõe-se a outra, “**algum tempo**”, durante o qual “marido e filhos choraram a sua morte”, criando-se um contraste entre a vivência do primeiro período e a do segundo, “tanto mais que estavam ricos e felizes”;

LM 46: “Trabalhou naquela faina **dia e noite, horas infindas, sem parar.**” – O esforço da personagem e a consequente dificuldade em passar o tempo resultam, nesta frase, de uma combinação de vários processos: “dia e noite” significa já, correntemente, “sem parar”, pelo que o uso desta última expressão no final da frase se torna redundante; o substantivo “horas”, utilizado com a mesma intenção (também corrente) de L9, associado ao adjectivo “infundas” que, só por si, bastava para dar a dimensão (ou a falta de dimensão) das horas, resulta num paradoxo que pretende criar uma ambiguidade: por um lado, *eram horas sem fim*, porque custavam a passar; por outro, *foram horas sem fim*, porque, somadas, perfizeram vários dias;

LM 49: “À hora marcada, o cavaleiro penetrou no castelo, onde se entreteve por largos minutos conversando com a sua amada.” – Aqui, é o paradoxo “largos minutos” que, associado às formas verbais “entreteve”, no pretérito perfeito, e “conversando”, no gerúndio, mostra como o cavaleiro *se esqueceu do tempo*, demorando-se mais do que o previsto e do que ele próprio pensava (uns “minutos”); os seus amigos, por outro lado (contrariamente à sua *descontracção* e esperando *ansiosamente* por ele), “numa gritaria de estontear chamavam pelo guerreiro que já não esperavam voltar a ver” – “visto a demora dele ter sido muito grande”;

LM 50: “sentou-se encostado ao muro, esperando a meia-noite, silencioso e solitário. [...] o velho mouro, a essa hora tão ansioso como ele, certamente.” – Só indirectamente há referência ao tempo psicológico, através da ansiedade que, caracterizando “o velho mouro”, também indirectamente caracteriza o carpinteiro;

LM 14: “e eu fiquei sózinha, esperando a cada momento a vinda de meu pai para me levar consigo.” – A forma verbal no gerúndio e a locução adverbial “a cada momento”, no contexto situacional, denotam a ansiedade da personagem e, por conseguinte, *uma duração psicológica* da espera;

LM 26: “Não se sabe o tempo que o trabalhador levou entretido na riqueza dos baús, nem ele mesmo talvez o soubesse dizer, o que é certo e consta da tradição é que, quando ele quis agradecer à jovem tão valiosa oferenda, tinha ela desaparecido.” – Mais uma vez, a *falta de noção* do tempo físico, por parte da personagem, a remeter para um tempo psicológico que, nesta lenda, é ambíguo, podendo ser sugeridas, na duração do período de tempo que o trabalhador olhou para os baús, tanto a rapidez com que a moura desapareceu, como a lentidão com que ele voltou a olhar para ela;

LM 27: “Sofreu a infeliz por largos meses, semanas e dias [...]” – À semelhança de L11, é o adjectivo “largos” que, caracterizando o tempo físico, intensificado, aqui, pela enumeração, tenta conferir uma dimensão ao tempo psicológico;

ELAP/M 8: “Certa vez, entretido, deixou-se por lá estar até muito tarde, talvez por a pesca lhe estar a ser bastante favorável.” – o particípio passado “entretido”, com função adjectival, remete para uma actividade agradável, que faz o sujeito perder a noção do tempo, o que é confirmado em seguida.

#### 1.4.5. TEMPO DA HISTÓRIA / TEMPO DO DISCURSO

A duração do desenrolar das lendas de *mouras encantadas* é sempre, pelo menos, de algumas horas (a única excepção é L31, que será explicada seguidamente). Existem, contudo, analepses que remontam a “quase oito séculos” (L46). A sua inclusão nos diálogos entre as personagens tem uma intenção dupla: relatar episódios que

ocorreram durante esse período de tempo ou, simplesmente, localizá-los, e, naturalmente, dar uma ideia da duração do cativeiro, estabelecendo, assim, uma relação entre o tempo e o sofrimento da personagem.

Temos, então, neste *corpus*, quatro grupos de lendas, de acordo com a duração da sua história:

- 1) as que se ocupam dos encontros entre *encantados* e *eventuais desencantadores* e das decorrentes tentativas de desencantamento (LM 33, LM 34, LM 36, LM 38, LM 42, LM 43, LM 44, LM 48, LM 52, LM 59, LM 60, LM 61, LM 58, LM 7, LM 8, LM 13, LM 24, LM 25, LM 27 e LM 32);
- 2) os relatos cuja acção tem início aquando desse encontro, mas em cujos diálogos há recuos a um tempo mais ou menos distante (LM 35, LM 37, LM 14 e LM 21);
- 3) as narrativas que englobam o momento do encantamento e o do eventual desencantamento, assim como o que decorre entre os dois (LM 40, LM 45, LM 46, LM 47, LM 50, LM 3, LM 11, LM 12, LM 26, LM 28 e LM 31);
- 4) finalmente, as que se resumem aos encantamentos e às circunstâncias em que ocorreram (LM 39, LM 41, LM 49, LM 51, LM 53, LM 54, LM 6, LM 10, LM 16 e LM 17).

Em todas estas lendas, tanto no reconto oral como na edição escrita é óbvia a diferença entre a duração da história e a do discurso, porque mesmo as mais curtas, como já foi referido, duram algumas horas (excepto LM 60).

A história da lenda “O Pego da Carriça” (LM 60), talvez nem uma hora tenha durado (predominam os diálogos na narração, como é característico da tradição oral, e os poucos acontecimentos desenrolam-se linearmente), mas há um momento, cuja duração não é revelada com precisão, em que o rapaz toca guitarra e os encantados dançam, que não tem equivalente no tempo do texto,

pelo que a sua reprodução (oral ou escrita) será sempre de duração inferior à da história.

E são as *elipses* e, por vezes, os *sumários* (que não são reproduzidos na íntegra, dada a sua extensão, apresentando-se apenas alguns exemplos significativos), que desempenham um papel fundamental, contribuindo para encurtar séculos, meses ou “apenas” noites inteiras:

LM 33: “Orou por largo tempo. Tanto quanto Diogo esteve dormindo.” (sumário);

LM 34: “Andaram assim durante talvez hora e meia.” (sumário);

LM 35: “Subia todas as tardes, com o Sol a pino, a serra de Monchique e só voltava à noite para casa.” (elipse);

LM 36: “E Joana resolveu-se. Contou tudo quanto sabia.” (sumário);

LM 37: “[...] Floripes correu para o moinho, não tornando mais a aparecer naquela noite.” (sumário); “Já manhã alta, Julião chega a casa.” (elipse);

LM 40: “Durante horas ele fica sozinho, até que o tempo atravessa a fronteira da noite e entra nos mistérios do dia...” (sumário);

LM 42: “Três meses contados, mostrou” (elipse);

LM 43: “Ao fim de algum tempo de duros sacrifícios de toda a família” (sumário);

LM 44: “Passados tempos voltou a sonhar” (elipse);

LM 45: “Tempos depois casou com a rapariga e foram vivendo a sua vida sem problemas de maior.” (elipse seguida de resumo);

LM 48: “Passaram anos e José Coimbra começou a ressentir-se” (elipse);

LM 50 – “Passaram-se muitas semanas, pois que o tempo de S. João ainda estava longe.” (elipse); “Passados alguns meses, estava já esquecido do assunto” (elipse); “E durante muitas semanas manteve-

se sossegado, esperando contudo a prometida paga pelo serviço que prestara ao velho mouro” (sumário);

LM 58: “Tempos depois pariu os dois bezerrinhos”; (elipse); “Um ano depois o lavrador jungiu os bezerrinhos ao arado” (elipse);

LM 3: “Enquanto, pois, o governador não conseguia os esforços desejados, passeava, triste e pensativo, pelas praias de Tânger.” (sumário); “Chegou afinal a véspera da noite de S. João” (elipse);

LM 10: “Caiu no chão sem sentidos. Passadas horas tornou a si o oficial” (elipse);

LM 21: “Deitaram-se [...] e... adormeceram. Quando um dos rapazes acordou viu o seu companheiro extremamente pálido e assustado.” (elipse);

LM 28: “Em pouco tempo começaram a aparecer os primeiros botões da salsa e a manifestar-se a sua florescência. Desse tempo em diante o homem nunca mais desamparou a fonte.” (elipse seguida de resumo);

LM 31: “Passado tempo foi à Moirama ver a família da mulher.” (elipse); “Todos o trataram muito bem, e à retirada deram-lhe uma broa” (sumário seguido de elipse).

Nas outras lendas e episódios lendários também se encontram *elipses* e *sumários*, que também contribuem para encurtar não séculos, mas meses, semanas, dias ou também “apenas” noites inteiras:

ELAP/M 6: “adormeceu rapidamente. De manhã, acordou” (elipse);

ELAP/M 7: “começa a rezar os três credos em cruz. [...] ao terceiro credo em cruz [...]” (elipse);

ELAP/M 8: “Certa vez, entretido, deixou-se por lá estar até muito tarde, talvez por a pesca lhe estar a ser bastante favorável.”

(sumário);

ELLO 1: “Depois de tentarem em vão montar o animal, acabaram por desistir” (sumário); “Já tinham passado um sítio conhecido como a Cova da Areia [...9, quando ouvem zurrar.” (elipse);

LMO 1: “A verdade é que, 15 dias depois, foi-se o miúdo e, 15 dias depois, lá se foi a pobre da mãe.” (duas elipses sucessivas); “O homem, em desespero, preparou-se para a ideia de morrer também. Passados 15 dias [...]” (sumário);

LMO 2: “E assim continuaram, ambos inventando desculpas que os impedissem de se deslocarem à porta.” (sumário);

LMO 3: “Enquanto o tempo passava e o homem matutava em como se havia de livrar daquela situação, teve uma ideia e, julgando-se muito espertalhão, uma semana antes foi passear para bem longe da terra em que se encontrara com D. Morte.” (sumário); “Qual não foi, porém, o seu espanto, quando, no dia marcado” (elipse).

Há, todavia, momentos de tentativas de isocronia, como os diálogos, os *monólogos interiores* e algumas *descrições* (se, oralmente, o contador pode imitar um silêncio, por exemplo, por escrito o editor pode ocupar – e ocupa, geralmente – esse momento com a sua descrição, ou melhor, a do efeito desse silêncio nas personagens). Os seguintes exemplos de pausa narrativa são também os mais representativos:

LM 35: De “A tarde começara a cair” até “Sonhava coisas fantásticas e difusas.” (descrição e explicação que, retardando o encontro com a moura, tentam traduzir o “vagar amolecido” com que António subia a serra);

LM 36: De “Corria Joana da sua casinha” até “chegou ao rio.” (descrição e explicação, *ocupando* o tempo levado por Joana na sua corrida, para salientar a rapidez com que chegou ao seu destino);



LM 37: De “Julião caminha não muito afoito.” até “O rapaz afrouxa o passo.” (pausa digressiva que tem como intenção estabelecer um *paralelo* entre o tempo do discurso e o da caminhada da personagem); de “O luar bate nas paredes” até “Olha o moinho, numa espécie de despedida.” (pausa descritiva que tenta dar a dimensão do tempo de espera);

LM 38: “Houve um silêncio. Silêncio pesado, enervante, cruel. Silêncio de expectativa e de angústia. O almocreve olhou a medo para o leão e para a serpente. No seu íntimo, quis rezar, mas não se lembrou das orações. Todo ele tremia, por dentro e por fora.” (descrição do efeito causado pelo silêncio na personagem, aumentando a dramaticidade do momento, ao mesmo tempo que retarda, também na escrita, a acção);

LM 40: De “Logo saem os mouros” até “a única que pode decidir a vitória.” (descrição estática seguida de descrição dinâmica, aumentando a expectativa do resultado do combate); “Há uma pausa. O velho governador procurando acalmar as batidas do coração excitado. O homem de Loulé a perguntar a si próprio qual será o fim de tão estranha conversa...” (situação semelhante à verificada em LM 38, aumentando também a expectativa);

LM 50: “Rompeu então o sol, maravilhoso globo de fogo e rosa luminoso saindo da terra sem ruído, sem angústia.” (pausa descritiva que sugere que a personagem se demorou a olhar para o nascer do sol enquanto esperava que abrissem as portas da vila);

LM 54: Do início até “perguntou cantando como a poderia alegrar.” (descrição do palácio contrastando com o estado emocional da personagem, que se alonga realçando a “melancolia” de Dinorah);

LM 3: De “[...] não sei se chegou a penitenciar-se” até “das algemas do cativoiro!...” (digressão que, tal como em L18, tenta traduzir o ritmo do nascer do sol, até “que fossem abertas as portas”);

LM 6: De “Era a formosa moura” até “a sua virtuosa filha.” (descrição que sugere a demora habitual da jovem sobre as

muralhas);

LM 26: De “Então o trabalhador, importando-se nada” até “tinha ela desaparecido.” (descrição seguida de digressão, tentando aproximar o tempo do discurso do que o trabalhador levou a olhar para os baús e, simultânea e supostamente, do que a moura levou a desaparecer); de “Não diz a lenda” até “outras paixões similares.” (pausa digressiva cuja intenção é, claramente, aproximar o tempo do discurso do do transporte das riquezas);

LM 27: De “A infeliz sentiu logo” até “dedicação pelos seus.” (descrição dos sintomas e da evolução do estado da personagem, retardando a sua morte, dando, assim, conta da duração do seu sofrimento);

ELAP/M 6: “Era já noite e, deitado, olhava o céu observando as estrelas muito vivas, como costumam ser no céu algarvio,” (descrição que assentua o contraste entre a calma que reinava no almanxar e o desequilíbrio provocado pelo aparecimento súbito do gato e do seu comportamento); ELAP/M 7: “Minha avó desceu da burrinha, puxou-lhe pela rédea, mas, qual quê? Nem se mexia!...

Minha avó então tem uma ideia: deu meia volta e puxou pelo rabo da burra, mas a magana continuou imóvel. Para grandes males, grandes remédios. Minha avó monta na burra e começa a rezar os três credos em cruz.” (descrição dinâmica, mas pormenorizada dos gestos da avó, pretendendo mostrar e ocupar todo o tempo que levou a tentar que a burrinha andasse; a anáfora “Minha avó” também contribui para a ideia da insistência e, conseqüentemente, da demora);

ELAP/M 8: “- Que sorte! – pensou. Ia pescar, certamente, o maior peixe da sua vida!” (monólogo interior que nos prepara para o facto de o homem ter decidido ficar ainda mais um bocado); de “A verdade, verdadinha” até “a tal sonora gargalhada.” (focalização interna da personagem com descrição dinâmica do que se estava a passar, que pretende igualar, em tempo, a realidade);

ELAP/M 9: “Caminhavam lado a lado, muito lentamente e tão

levemente que mal parecia pisarem os pés na areia húmida.” (descrição em que os advérbios de modo tentam sugerir a lentidão com que as personagens caminhavam).

#### 1.4.6. SUPERVIVÊNCIAS OU “ECOS” NA ÉPOCA DA RECOLHA

“Tradição” é, por definição, o que passa “de geração em geração”. A recolha destas lendas foi uma tentativa conseguida de preservá-las, numa época em que a transmissão oral, segundo Ataíde Oliveira, começava a perder terreno, em favor dos outros meios de comunicação, modernos, que, gradualmente, “apagariam” grande parte da memória, individual e colectiva (ou porque, como diz o mesmo autor, “hoje atravessamos uma época mais positiva”<sup>279</sup>).

Mas as dificuldades encontradas, para além das que são comuns a qualquer tipo de recolha, prendiam-se, já na época deste autor, com dois factores relacionados com o carácter específico destas lendas: se algumas pessoas não se importam de dar o seu testemunho destas e doutras aparições, “contra tudo e contra todos”, outras são mais relutantes em fazê-lo, temendo ser conotadas com crendices e superstições que, habitualmente, denigrem um pouco a sua imagem numa sociedade que precisa de “ver para crer”; outras, ainda, por respeito e/ou medo, preferem ocultar as suas experiências, ou mesmo as alheias, receando que a sua revelação possa trazer quaisquer consequências menos agradáveis, para elas ou para as entidades envolvidas, já que existe a convicção “de que a sua narração a pessoas curiosas redobra os encantamentos”<sup>280</sup>.

Talvez este trabalho não estivesse completo sem o registo

---

<sup>279</sup> Ataíde Oliveira, *ob. cit.*, p. 155.

<sup>280</sup> Ataíde Oliveira, *ob. cit.*, pág. 133 – nesta página, o autor conta um episódio, aquando da sua recolha, em que uma “velhinha” se recusa a dar-lhe informações, quase o insultando, que ilustra bem esta dificuldade.

destes testemunhos orais e, muitas vezes convictamente, visuais, deliciadamente anotados pelos autores destas edições, a par de tão fantásticas histórias. É, pois, com o mesmo prazer, que aqui apontamos os mais evidentes:

1) *Crenças colectivas*: “**E ainda hoje se diz** que junto do castelo e no caminho do rio da velha Chelb – hoje cidade de Silves – continua enterrado o tesouro da bela princesa moura.” (LM 33); “Ninguém mais o viu. Ninguém mais ouviu falar dele. Mas todos os meses, nesse dia e a essa mesma hora – **diz a crença popular** – quem estiver junto ao Rio Seco pode ainda ouvir um cavalo correndo desordenadamente ao longo da margem...” (LM 36); “**Ainda hoje se diz ali**, em São Brás de Alportel, em pleno coração do Algarve, que tudo isto aconteceu de verdade....” (LM 38); **E ainda hoje há quem afirme ter visto**, à meia-noite, um belo par de jovens passeando abraçados pela quinta do Marim.” (LM 41); “Muito próximo de Faro existe o leito de um rio, o rio Seco, como lhe chamam as gentes, que **é tido e havido como a principal sede de mouros e mours encantadas** nos arredores daquela cidade. [...] Daí em diante, **até hoje, fala-se** do aparecimento de uma moura encantada naquele lugar do rio Seco.” (LM 46); “Diz a lenda que **esta moura ainda hoje pena, encantada**, nos restos do muro do velho alcácer e guardada por um enorme leão. E nas noites de tempo agreste **ouve-se murmurar** por entre as árvores o som tristíssimo do lamento infundável da filha do último alcaide mouro de Salir.” (LM 51); “um sítio entre Lagos e a Praia da Luz, conhecido por Quatro Estradas, devido a haver nele **um cruzamento, normalmente local indicado para bruxedos**” (ELAP/M 7); “começa a rezar **os três credos em cruz.**” (ELAP/M 7); “havia um homem [...] que possuía sete filhos todos varões e, não seguindo a tradição de pôr o nome de Adão ao seu sétimo filho, este **constava que viera a tornar-se lobisomem**. Chamava-se Bernardino, o rapaz, e **as pessoas olhavam para ele cheias de natural curiosidade**. Seria verdade **o que se dizia?** E **o que se dizia** era [...]” (LLO 1); “**Contava-se** que, um dia, [...] **ali**

**para os lados de** Barão de S. João” (LMO 1); “**Conta-se** que um casal de idosos, muito amorosos, **ali** em Vale de Boi” (LMO 2); “É por isso que **dizem** que não vale a pena fugir da morte.” (LMO 3);

2) *sentimentos colectivos*: “**Ainda não há 10 anos que por ali ninguém passava**, porque à hora fatal, à meia-noite, aparecia a moura vestida de branco com os seus cabelos de ouro soltos aos ventos. [...] E todavia o menino e a moura aparecem muitas vezes, **e toda a vila se sente estremecer**, quando tem notícia de tal aparecimento.” (LM 14); “**E o povo continua a amar os dois namorados, odiando de morte o temeroso velho.**” (LM 16); “**A gente do povo**, sempre que se vê forçada a passar próximo do forno, **descobre-se respeitosamente e murmura uma prece**, que mal se lhe escapa dos lábios.” (LM 26); “**Nunca mais se atreveram** a andar por lá depois do entardecer” (ELAP/M 9);

3) *factos conhecidos*: “A lenda não diz se chegou ou não a casar e a ter filhos, o que não deixa de ser um pouco estranho [...] Mas, **e isto é facto incontestável**, a fama da sua riqueza estendeu-se por todo o reino de Portugal, tendo acontecido chegar à Mexilhoeira gente de povoações longínquas para pedir empréstimos à rica zarolha, que, em boa verdade, nunca os negava.” (LM 44); “Seus filhos, educados na capital, foram também grandes senhores, pois que a riqueza era tanta que o seu desbarato se tornou impossível, **e ainda hoje chega até nós a fama de gente tão rica.**” (LM 24); “Casou em seguida e **teve muitos filhos que se tornaram conhecidos na província do Algarve e até na corte** onde casaram com damas do Paço, que lhes deram uma descendência numerosa.” (LM 28); “conta, e **fica manifestamente zangado quando pomos em dúvida** aquilo que diz que **viu bem visto com os olhos que a terra há-de comer**” (ELAP/M 9); “Não se sabe se a mãe seguiu a tradição secular de lhe queimar a roupa durante uma dessas saídas para ele deixar de ser lobisomem, **mas o certo é que o conheço** casado e com filhos, levando uma vida em tudo normal.” (LLO 1);

## 1.5. O ESPAÇO

Assumindo várias vertentes e estabelecendo uma relação privilegiada, de complementaridade, com a caracterização de todos os agentes narrativos, o espaço é, inquestionavelmente, um dos *informantes* mais diversificados e complexos.

Historias de la tradición que son, en suma, y en expresión de A. M. MATUTE, “volanderas”, y cuyos únicas señas de identidad son la forma que adoptan en un determinado momento y la comunidad que las recibe, como imágenes que se “posan” o contextualizan en un momento/lugar y por unas causas determinadas. De este modo, reconstruir el imaginario popular y relacionarlo con la evolución histórica de esa comunidad y con su paisaje, es recomponer el mosaico de lo que Leite de VASCONCELLOS llamaba “vida psíquica” del pueblo. Así pues, rescatar la leyenda de este limbo de determinación es una tarea saludable para percibir de forma más nítida el perfil de los cuentos con los que se relaciona, como si fueran carriles paralelos de una misma autovía, con cruces y desviaciones ocasionales.

El problema para estudiar las Narraciones Tradicionales y sistematizar sus Fuentes en España y Portugal es el carácter liminar evanescente que tienen los cuentos, leyendas o anécdotas, en el conjunto de la tradición oral.<sup>281</sup>

---

<sup>281</sup> P. L. Lorenzo Cadarso y E. Martos Núñez, “La Leyendística en España y en Portugal”, in *La Casa Encantada—estudios sobre cuentos, mitos e leyendas de España y Portugal—Seminario Interuniversitario de Estudios sobre la tradición*, coords. Eloy Martos Núñez (UEX) e Víctor M. de Sousa Trindade (U. ÉVORA), Serie Estudios Portugueses, Nº 3, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1997, pág. 16: “Histórias da tradição que são, em suma, e na expressão de A. M. MATUTE, “volantes”, e cujos únicos indícios de identidade são a forma que adoptam num determinado momento e a comunidade que as recebe como imagens que “pousam” ou se contextualizam num momento/lugar e por umas causas determinadas. Deste modo, reconstruir o imaginário popular e relacioná-lo com a evolução histórica dessa comunidade e com a sua paisagem, é recompor o mosaico daquilo a que Leite de VASCONCELLOS chamava “vida psíquica” do povo. Assim pois, resgatar a lenda deste limbo de determinação é uma tarefa saudável para perceber de forma mais nítida o perfil dos contos com que se relaciona, como se fossem carris paralelos de uma mesma via, com cruzamentos e

### 1.5.1. A LOCALIZAÇÃO ESPACIAL

No que diz respeito às lendas de *mouras encantadas*, temos em primeiro lugar um *macroespaço* que é o Algarve, “lar” dos mouros e cristãos intervenientes nestas histórias. O segundo é a Moirama (onde, à excepção de Tânger, a localização dos *microespaços* é indefinida).

As viagens entre os dois têm, como ponto de partida, o Algarve, e as personagens nunca as empreendem por iniciativa própria: em LM 45, o rapaz vai visitar a família da esposa, a pedido desta (em L53, não é apontado o motivo pelo qual o rapaz vai “ver a família da mulher”, mas deduzimos que se trata, pelo menos, de uma visita de *cortesia*); em LM 40, LM 50 e LM 3, o carpinteiro é “cativo dos mouros”; em LM 50 e LM 3, o mesmo carpinteiro é *arrebatado* por magia, ao saltar inadvertidamente uma valeta; e quando os mouros partem, levam “nos seus alforges a esperança de tornarem um dia” (LM 51).

Cada uma das lendas se situa num determinado local, seja uma povoação, seja um lugar mais ou menos ermo, no meio do campo. Esta localização é feita com maior ou menor rigor, consoante o editor e consoante, também, os elementos que lhe foram fornecidos pelos diversos narradores da tradição.

Assim, agruparam-se alguns processos que pareceram significativos, exemplificando-se apenas com as lendas mais representativas de uma localização pormenorizada fazendo parte da introdução:

- 1) *situação em que, inclusivamente, alguns deícticos contribuem*

---

desvios ocasionais. O problema para estudar as Narrativas Tradicionais e sistematizar as suas fontes em Espanha e Portugal é o carácter liminar evanescente que têm os contos, lendas ou anedotas, no conjunto da tradição oral.

*para uma aproximação do próprio leitor*: “Foi em Silves e há muitos anos, que tudo isto aconteceu. Foi ali, perto do castelo ainda majestoso e sobranceiro, que se deram os factos que vamos relatar.” (LM 33); “De Mexilhoeira [Grande] para o sítio da *Rocha* vai uma estrada de carreteira e portanto muito larga. [...] Certa mulher sonhou que nessa estrada, no sítio do *Sumagre*, onde a mesma é mais larga, ao pé de uma alfarrobeira, existia um tacho cheio de dinheiro em ouro [...]” (LM 5);

2) *partindo do geral para o particular*: “Próximo de Lagos, no caminho para Odiáxere, houve em tempos uma horta e dentro desta um estranho prédio alto.” (LM 43); “O poço do Vaz Varela fica à saída de Tavira, na velha estrada para Vila Real de Santo António, junto à cerca do antigo convento dos frades do Carmo.” (LM 53); “Uma vez na Mexilhoeira Grande, na estrada de Borba, apareceu-lhe junto duma alfarrobeira uma menina muito bonita” (LM 32);

3) *evocando até detalhes do espaço na época dos acontecimentos narrados*: “A lenda que vou contar situa-se nos arredores de Faro. [...] Todavia, no sítio de Farão – como era então conhecida – havia uma fortaleza mourisca. A nascente erguia-se um outeiro, e em baixo corria um rio hoje chamado rio seco, pela circunstância da maré já não penetrar nele, como antigamente. É nas margens desse rio que decorre a nossa história...” (LM 364);

4) *em pleno campo*: “Correm dentro dos limites desta freguesia [Querença] duas ribeiras que mais adiante se unem e formam a ribeira chamada da *Tôr*, muito caudalosa. Ainda mais adiante a ribeira da *Tôr* perde o nome e é denominada a ribeira de *Algibre*, junto da qual chegou D. Paio Peres Correia [...]” (LM 7); “Giões é sede de uma freguesia da mesma denominação, situada na serra do Algarve e pertencente ao concelho de Alcoutim. Entre os diversos sítios desta freguesia e os lugares históricos que nela existem, destaca-se o serro das Relíquias, a três quilómetros da mesma



povoação. Na parte mais elevada deste serro existem ainda hoje as ruínas de um castelo de mouros, e por isso é chamado o *Serro do Castelo dos Mouros*. Próximo das ruínas do castelo existiu uma pequena capela, intitulada a *Capela da Senhora das Relíquias*.” (LM 21);

5) *numa povoação*: “No século passado, em frente à residência paroquial da Mexilhoeira Grande, no Algarve, existia um barranco por onde toda a gente tinha medo de passar [...] vivia mesmo em frente ao referido barranco um pobre cabreiro [...]” (LM 42); “O actual poço que existe no sítio do Arroio veio substituir uma antiga fonte, denominada a *Fonte Coberta*. Ficava a fonte junto da estrada velha que, antes da construção da que hoje existe, ligava Faro a Tavira.” (LM 58);

6) *situação em que se prova a existência do espaço*: “No sítio do *Moinho do Sobrado*, nas proximidades de Olhão, no mesmo lugar onde hoje existe um armazém pertencente ao sr. Fonseca, havia antigamente uma casa, a cuja janela aparecia, alta noite, uma formosa mulher vestida de branco.” (LM 14); “No sítio do *Escampadinho*, propriedade do senhor José Florêncio de Sousa Castelo Branco, a uns 1500 metros de Odeaxere, à esquerda da estrada nova, que segue desta povoação para Mexilhoeira Grande, vêem-se as paredes de um forno de cal, do qual ninguém se lembra de ter sido utilizado em tempo algum.” (LM 26).

Podemos, ainda, apresentar um registo dos locais específicos onde se desenrolam os acontecimentos importantes, os “aspectos da paisagem”, de acordo com a teoria de Henri Fromage:

[...] je vais attirer l’attention sur l’aspect *géographique* de la légende [...]

Mon propos est, en effet, de montrer comment le mythe se saisit d'un secteur micro-géographique et en fait un paysage dont la structure se développe jusqu'à nos jours.<sup>282</sup>

A simbologia dos motivos inseridos nas seguintes “paisagens” será analisada posteriormente, no ponto 4. da III parte desta dissertação.

<b>L (lenda)</b>	<b>Local do <u>encantamento</u> (quando se conhece)</b>	<b>Local do <u>encontro</u> entre <i>encantado e desencantador</i> (quando existe)</b>	<b>Local do <u>desencantamento</u> (quando existe a possibilidade)</b>
33	perto de um <b>castelo</b> /junto de um <b>rio</b>	=	=
34	?	no campo/junto de uma <b>cova</b> de areia	=
35	<b>serra (palácio)</b>	<b>serra</b> , junto de uma <b>pedra</b>	=
36	?	margem do <b>rio</b>	=
37, 14	perto do <b>mar</b> (o encantador na Moirama)	junto de um <b>moinho</b> (perto do mar)	margem de um <b>rio</b>
38, 48, 13	?	no meio do <b>campo</b>	= + <b>palácio</b> <b>subterrâneo</b>
39, 51, 6	<b>castelo</b> (o encantador num monte)	<b>X</b>	(castelo)

<sup>282</sup> Henri Fromage, « Légende et paysage », in *La Légende – Anthropologie, Histoire, Littérature*, Colloque franco-espagnol, Madrid, Universidad Complutense, 1989, pág. 133: “[...] vou chamar a atenção para o aspecto *geográfico* da lenda [...] O meu objectivo é, com efeito, mostrar como o mito se apropria de um sector micro-geográfico e faz dele uma paisagem cuja estrutura se desenvolve até aos nossos dias.”

<b>L</b> <b>(lenda)</b>	<b>Local do</b> <b><u>encantamento</u></b> <b>(quando se</b> <b>conhece)</b>	<b>Local do</b> <b><u>encontro</u> entre</b> <i>encantado e</i> <i>desencantador</i> <b>(quando existe)</b>	<b>Local do</b> <b><u>desencantamento</u></b> <b>(quando existe a</b> <b>possibilidade)</b>
40, 50, 3	<b>fonte</b> (perto do castelo)	=	=
41, 15	<b>abismo</b> <b>(nascente)</b> (o encantador numa casa apalaçada)	<b>X</b>	<b>X</b>
42, 24	<b>?</b>	<b>barranco</b>	= + <b>palácio</b> <b>subterrâneo</b>
43, 27	<b>?</b>	junto de uma <b>nora</b>	=
44, 25	<b>?</b>	estrada <b>entre</b> <b>dois valados</b> junto de uma <b>árvore</b> no meio do <b>campo</b>	=
45, 31	na <b>terra</b>	<b>X</b>	na <b>terra</b>
46, 11	perto de um <b>rio</b> , junto de uma <b>nora</b>	<b>X</b>	=
47, 12	junto de um <b>rio</b>	<b>X</b>	=
49, 10	<b>castelo</b>	<b>X</b>	<b>X</b>
52, 8	<b>?</b>	em <b>casa</b> (no <b>campo</b> )	<b>furna</b> (no <b>campo</b> )

<b>L</b> <b>(lenda)</b>	<b>Local do</b> <b><u>encantamento</u></b> <b>(quando se</b> <b>conhece)</b>	<b>Local do</b> <b><u>encontro</u> entre</b> <b><i>encantado e</i></b> <b><i>desencantador</i></b> <b>(quando existe)</b>	<b>Local do</b> <b><u>desencantamento</u></b> <b>(quando existe a</b> <b>possibilidade)</b>
53, 17	<b>poço</b>	<b>X</b>	<b>=</b>
54	<b>palácio</b>	<b>X</b>	<b>X</b>
59, 58	pego?	<b>pego</b>	<b>=</b>
60	<b>?</b>	junto de um <b>pego</b>	<b>=</b>
7	fonte?	junto da <b>fonte</b>	<b>=</b>
21	<b>cisterna</b> do castelo num <b>serro</b>	junto de um <b>pego</b> , num <b>serro</b>	<b>=</b>
26	<b>forno</b> , no <b>meio do</b> <b>campo</b> , mas <b>perto do mar</b>	<b>X</b>	<b>=</b>
28	<b>fonte</b>	<b>X</b>	<b>=</b>
32	<b>?</b>	<b>estrada</b> , junto de uma <b>árvore</b> , no meio do <b>campo</b>	<b>= ?</b>

Il apparaît d’abord que le mythe est un processus d’investissement de l’espace. Par sa démarche, il fait à l’homme discerner, différencier et spécifier des éléments de son espace vécu quotidiennement. Cette spécification apparaît comme une projection des préoccupations et des comportements majeurs du groupe social, couple et/ou clan. Elle charge les parties du secteur géographique de significations et de “vertus”. Elle crée un paysage-théâtre et y opère la mise en scène du drame essentiel. Cette affectation théâtrale se concrétise par un

marquage, des rituels, une sacralisation, qui dans la plupart des cas sont proliférants, se développent et s'enrichissent d'eux-mêmes et de leurs propres effets.<sup>283</sup>

Mesmo os episódios lendários de *mouras encantadas* acontecem, preferencialmente, no campo, umas vezes junto de um poço, outras, nos caminhos, e há mesmo um junto do pilar de uma ponte.

Os episódios lendários de *medos* acontecem em qualquer sítio, mas mais frequentemente no campo, em especial nas *encruzilhadas*, tal como os encontros entre *bruxas* – no entanto, elas vivem e *actuam* nas povoações ; temos dois ocorridos numa praia, ambos na mesma zona, uma parte da praia cheia de rochas, para além dos recolhidos por José Leite de Vasconcellos, que ocorrem em Sagres, também nas praias. Os de *lobisomens* também se dão no campo e, pelos vistos, também em qualquer sítio se morre.

As lendas recolhidas por José Casinha Nova passam-se todas no Barlavento, mais concretamente nos Concelhos de Lagos e de Vila do Bispo. A recolha de Margarida Tengarrinha também, mas no Concelho de Portimão, assim como a nossa, que abranje ainda os Concelhos de Silves, Monchique e Lagoa. Os episódios lendários de *mouras encantadas* recolhidos por Ataíde Oliveira reportam-se ao Sotavento, com especial incidência no Concelho de Loulé.

Mas se no Algarve podemos fazer um mapa onde é possível assinalar todas estas ocorrências, a Mourama, como dissemos, é um espaço indefinido (à excepção de Tânger, cidade referida apenas nas diversas versões da «Lenda da Moura Cássima»). E Fernanda Frazão

---

<sup>283</sup> Henri Fromage, *ob. cit.*, pág. 153 : «Em primeiro lugar, parece que o mito é um processo de investimento do espaço. Pela sua deslocação faz o homem discernir, diferenciar e especificar elementos do seu espaço vivido quotidianamente. Esta especificação aparece como uma projecção das preocupações e dos comportamentos mais importantes do grupo social, casal e/ou clã. Ela carrega as partes do sector geográfico de significações e de « virtudes ». Cria uma paisagem/teatro e opera aí a encenação do drama essencial. Esta afectação teatral concretiza-se por uma marcação, rituais, uma sacralização, que na maior parte dos casos são proliferantes, desenvolvem-se e enriquecem-se de si próprios e dos seus próprios efeitos.»

e Gabriela Morais apresentam uma possível interpretação desta indefinição, partindo do princípio de que este espaço, entendido como *a terra dos mouros*, não é, como sempre se pensou, o Norte de África, mas *a terra dos mortos*, à luz das teorias já expostas anteriormente:

É de salientar, no que toca aos rios Lima ou ao actual rio Seco, em Faro, e ao Promontório Sacro, não ser coincidência o facto de estas regiões possuírem um acervo particularmente rico em narrativas ou rumores relacionados com as mouras encantadas

Mas mais importante é o facto de os dois mundos se interpenetrarem, quer no Promontório Sacro e no rio Letes, quer nas narrativas de mouras encantadas, sem esquecer a semelhança que se conjuga, indiscutivelmente, com o significado já referido da raiz possível para a palavra *moura*.

[...] Os locais são muitos e variados, mas estão sempre em situação de ligação com o mundo subterrâneo, o mundo dos mortos. São grutas, covas, poços, minas, ou são correntes de água que brotam do mundo subterrâneo, fontes, rios ou cisternas, ou são árvores cujas raízes mergulham na terra, ou penedos escarpados que se abrem, cumes de montes e montanhas que se despenham no abismo. São, afinal, a *Mourama* (a mesma *Mourindade* dos Galegos, ou o *Sid*), que pensamos ser o nome aqui assume o País dos mortos, apesar da natural confusão com a terra dos Sarracenos.<sup>284</sup>

### 1.5.2. A CARACTERIZAÇÃO DO ESPAÇO

É praticamente impossível fazer uma localização espacial sem caracterizar minimamente esse espaço, a menos que se proceda à simples nomeação do local, como acontece com “a Moirama” e “Tânger”, cujos elementos são insuficientes para esboçar uma

---

<sup>284</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, pp. 46 e 47.

caracterização, que está também dependente do maior ou menor recurso a processos estilísticos utilizados pelo *contador*.

Mas é sobretudo a caracterização feita dos microespaços em que ocorrem os *encontros*, seja qual for a sua natureza, que permite a estas autoras avançarem a identificação da *Mourama* com o mundo dos mortos:

[...] Mas as características expressas nestas narrativas são inconfundíveis quanto aos aspectos do mito sobre os quais aqui nos temos debruçado. Se não, vejamos: a *Mourama* é sempre referida como uma entrada feita através de um buraco na terra, na árvore ou na pedra, já existente na natureza, ou que se abre misteriosamente à passagem do ente mítico. E a *Mourama*, tal como o Além, é um sítio maravilhoso, metamorfoseado, nas versões mais actualizadas, em palácios de ouro, prata e pedras preciosas, as riquezas do interior do seio da Terra-Mãe mas que no imaginário do homem pré-histórico eram tão só a vegetação, os animais da sua sobrevivência, todos os seres vivos, como ele próprio, e as pedras para seu abrigo na vida e na morte.

E dentro da concepção cíclica de vida / morte / vida, esse mundo do Além, dos mortos e dos antepassados, embora em oposição ao mundo dos vivos, também é a outra face deste. Portanto, paralelo, subterrâneo, onde a vida decorrerá do mesmo modo que do lado de cá, mas que, através dos momentos excepcionais do entreaberto, se podem cruzar. É nesses momentos, simultaneamente privilegiados e perigosos – a Morte, tal como o Sol, não se pode olhar de frente – que um desses seres míticos vem em busca de uma parteira, ou vem dar de beber aos seus cavalos, ou anda a jogar os paus e as bolas (jogos tradicionais portugueses), ou vem estender a roupa ou os frutos, ao Sol, ou está a tecer no seu tear, o que, para além dos significados simbólicos que possuem, são, ou foram, actividades rotineiras e normais no dia-a-dia das populações que contam estas visões. Mas ainda, e acima de tudo, vêm prometer as riquezas que desfrutam nesse mundo subterrâneo concebido pela imaginação humana primitiva como cheio de dádivas de vida /

Apresentaremos, agora, exemplos em que essa caracterização se revela em aspectos distintos:

1) *a imponência dos castelos*: “castelo ainda majestoso e sobranceiro [de Silves]” (LM 33); “castelo imponente da então vila de Castalar”(LM 39);

2) *a majestade dos palácios*: “Vivia num belíssimo palácio de mil colunas finas de mármore rosa e ventanas de filigrana de madeira, rodeada de coxins de sedas coloridas e macias como um roçar de asa de pomba.” (LM 54);

3) *a riqueza dos palácios subterrâneos*: “E desceram ambos uma escadaria de mármore, que os levou a uma sala enorme cheia de ouro por todos os lados. As paredes eram de ouro. E de ouro o belo tecto também.” (LM 38); “numa ampla sala de paredes e colunas de ouro maciço” (LM 13);

4) *o bucolismo dos campos*: “A nascente do outeiro de Santo António do Alto [“ao nascente de Faro”], e logo lá em baixo, há uma funda planura, por onde em épocas remotas deslizou um rio, hoje denominado o *Rio Seco*. Por este rio entrava a maré quase até Estoi, e nele havia grandes esteiros [...]” (LM 11); “Pelos campos do Algarve, vai um verdadeiro festim de luz e cor...” (LM 40);

5) *a aridez da serra*: “A terra continuava quente e a água morna. Nem a brisa soprava. Na serra, o silêncio assentara arraiais.” (LM 35);

---

<sup>285</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, p. 47.



6) *a tranquilidade das povoações*: “Separada do Alentejo pela ribeira do Vascão, a linda e poética vila de Salir – a antiga Castalar – ergue-se preguiçosamente ao longo da ribeira que tem nome igual ao seu.” (LM 39); “É Mexilhoeira uma bela povoação situada em lugar elevado, que se descobre do mar a grande distância.” (LM 25);

7) *a precariedade das casas dos camponeses*: “uma pobre família que nada mais tinha de seu e por isso ali habitava nuns casebres” (LM 43); “um maioral de cabras, casado, que tinha a sua pobre choupana mesmo em frente do referido barranco” (LM 24);

8) *a opulência das casas dos mouros*: “residência apalaçada do velho mouro Aziz” (LM 41); “era dono daquela propriedade um rico mouro, que morava em um prédio acastelado quase no centro” (LM 16);

9) *a ruralidade*: “Lentamente, também, o gado descia das pastagens para se abrigar da noite” (LM 34); “foi o guardador em procura de uma vacca que se safára da alpendurada, e viu que, horas depois, a vacca entrara no estabulo muito farta.” (LM 59); “estava um hortelão à espreita das lebres e coelhos que vinham à sua horta roer nas alfaces” (LM 12); “estava um rapaz que trabalhava no campo tomando conta de uma seca de figos num almanxar.” (ELAP/M 6);

10) *locais místicos, nos campos*: “ao passar por um sítio entre Lagos e a Praia da Luz, conhecido por Quatro estradas, devido a haver nele um cruzamento, normalmente local indicado para bruxedos” (ELAP/M 7); “um sítio conhecido como a Cova da Areia, onde se dizia que apareciam *medos*” (ELLO 1);

11) *quando a terra se junta ao mar*: “Nas duas extremidades da praia de Burgau, existem inúmeros penhascos que, pela erosão, se despencaram das altas falésias sobre a areia nas mais variadas posições. Por essa razão, chamam-se Cantos do Laredo.” (ELAP/M 8); “Ao fundo, era só rocha, só fraga...” (ELAP/M 9);

12) *a proximidade do mar*: “agarrou nele e foi atirá-lo de uma falésia abaixo.” (ELAP/M 6); “existe um espaço redondo entre rochedos, parecido com um poço, e, quando a maré está cheia e o mar agitado, as ondas entram por baixo e sobem pelo poço acima produzindo um ruído medonho.” (ELAP/M 8);

13) *os prazeres da praia*: “É um sítio óptimo para pescaria à cana.” (ELAP/M 8); “nos dias em que o mar não estava capaz de pescar em embarcação, gostava de ir pescar para a Toca do Rabo, sentado sobre um rochedo onde só ele mal cabia.” (ELAP/M 8); “quando se encontrava com um grupo de outros garotos amigos a brincar na areia” (ELAP/M 9).

### 1.5.3. O ESPAÇO SOCIAL

O valor documental destas lendas de *mouras encantadas* é incalculável, se analisadas do ponto de vista social. Dos mais pobres aos mais ricos, passando por uma diversidade de profissões, todos têm lugar nestas histórias.

Observamos, por exemplo, que os portugueses são sempre trabalhadores zelosos ou pobres honrados, enquanto os mouros são ricos respeitados. A proveniência da sua riqueza não é conhecida, mas a sua honestidade também nunca é posta em causa.

Os tesouros que os mouros, na pressa da fuga, esconderam, na

esperança de recuperarem mais tarde, contrastam com uma pobreza generalizada dos camponeses portugueses que, não ficando, naturalmente, indiferentes a tamanhas riquezas, se aventuram a quase tudo para tentar os desencantamentos.

Perder “os sagrados óleos do baptismo” é a única situação que faz um cristão recusar um pedido feito por uma bela mulher, numa noite de luar, em troca de uma grande fortuna. São raros os casos em que, homem ou mulher, não vence o medo causado por alguma cobra gigantesca ou outro animal igualmente fantástico, e apenas em “A Moura Floripes” (LM 37 e LM 14) encontramos um homem que não acompanha uma moura a África para não voltar, numa das versões, por amor a outra mulher (LM 37), na versão de Ataíde Oliveira (LM 14), por amor à pátria (com tudo o que implica, também, de relações familiares e de amizade, naturalmente).

Podemos enumerar os seguintes representantes de grupos sociais:

LM 33: homem de profissão desconhecida (“um homem voltava do seu trabalho”) / moura encantada (“Pois fica sabendo que sou filha do rei mouro aqui enterrado.”);

LM 34: lavrador (“depois de acomodar o gado”) / moura encantada (altiva, possuidora de grande fortuna);

LM 35: “jovem pescador que sofrera um naufrágio e ficara algum tempo em terra a recompor-se” (amparo da mãe doente) / moura encantada (“Se vieres comigo para o meu palácio, serás poderoso como meu pai e meus irmãos.”);

LM 36: jovem lavadeira (“Teria de lavar nessa manhã as peças de roupa que a mãe lhe entregara”) / mouro encantado (“rico...nobre, talvez”);

LM 37: um dono de terras e herdades / moura encantada de estatuto social desconhecido;

LM 38, LM 48 e LM 13: “um almocreve” / moura encantada (“Se quiseres trocar essa vida arrastada que levas pela vida de opulência e ser possuidor deste vastíssimo palácio, onde o ouro é ainda o que menos valor tem, só depende de ti”);

LM 39, LM 51 e LM 6: “o último alcaide mouro de Salir”, a filha e “os seus fiéis soldados” / exército português (em particular, D. Gonçalo Peres);

LM 40, LM 50 e LM 3: “Os melhores guerreiros mouros de então correm a juntar-se sob as ordens dos seus chefes” / “os soldados cristãos de D. Paio Peres Correia, que se preparam também para a luta gigantesca.”; “o governador de Loulé” (“xerife absoluto”) e as filhas / um português que era “carpinteiro em Loulé” e escravo em Tânger;

LM 41 e LM 15: “um rico mouro, que morava em um prédio acastelado” (“grande fortuna que possuía”) e a filha / o “jovem Abdalá”, “muito rico”, que de noite “cantava trovas de amor que durante o dia compunha para a sua bem-amada”;

LM 42 e LM 24: a esposa de “um pobre cabreiro” / mourinho encantado, possuidor de um “palácio subterrâneo” onde “viu amontoadas em cofres de ouro tanta riqueza em dinheiro e pedras preciosas, que ninguém pode imaginá-lo e menos descrevê-lo”;

LM 43 e LM 27: “uma família pobre e honrada” / mouro encantado que “junto a si conservava uma fortuna em ouro e pedras preciosas”;

LM 44 e LM 25: “mulher extremamente pobre”, de profissão desconhecida (que “não podia deixar de aproveitar aquela fortuna”) / mouro encantado em sapo, que guardava um tesouro que a tornou “riquíssima”;

LM 46 e LM 11: “um cristão” de profissão desconhecida, mas que “tratou de saber a quem pertencia engenho e terreno e comprou-os sem regatear”, “por bom preço” / moura encantada pelo pai numa nora (“onde mandei construir o teu palácio”);

LM 47 e LM 12: “um hortelão” / moura encantada com “uma enorme caixa cheia de dinheiro em ouro”;

LM 49 e LM 10: “parte das forças que atacaram o Castelo de Faro”, comandadas por “um jovem guerreiro, formoso, cheio de brio e desejos de renome”, enamorado da “filha do governador” / governador do castelo “com as suas numerosas forças”;

LM 52 e LM 6: uma “lavradora” / moura encantada que mora dentro de “um palácio”;

LM 53 e LM 17: D. Paio Peres Correia e outros “cavaleiros cristãos” / “o governador de então” do castelo de Tavira, as suas gentes e a filha que, “no palácio encantado, conserva grandes valores em ouro e jóias preciosas que oferecerá ao seu desencantador”;

LM 54: “um trovador” cristão / Dinorah, que “vivia num belíssimo palácio”;

LM 59: “um lavrador, que possuía muito gado, e tinha por isso muitos creados ao seu serviço” / uma “voz occulta” de um encantado que tinha para oferecer uma “grande caixa, cheia de dinheiro em ouro”;

L 21: dois amigos de profissão desconhecida / moura encantada cujo “pai era o rei dos mouros que habitavam no serro das *Relíquias*” e que “estava ricamente vestida, trazendo ao pescoço um grande colar de ouro, e nos braços brilhavam ótimas pulseiras do mesmo metal”;

LM 26: “o dono e seus trabalhadores”, todos beneficiados pelas “vantajosas condições” em que o forno foi comprado / “um cavaleiro montado em mula possante, com uma dama na garupa, seguido de um criado que conduzia outra mula carregada de dois grandes baús.”; moura encantada / “um dos trabalhadores”, que recebeu, como “prémio do impagável serviço” que lhe prestou, os dois baús “a transbordar de moedas, barras em ouro, jóias preciosíssimas, diamantes de grande valor, esmeraldas de preço

incalculável, rubis e outros valores de subido preço”;

LM 28: “um pobre homem” que, “ao relento, estendia sob uma árvore os membros cançados e lassos” / moura encantada que lhe entregou “dois baús cheios de ouro e de pedras preciosas” (donde, depois, ele “tirava o dinheiro necessário para pagar as compras dos grandes prédios que todos os dias fazia com verdadeiro espanto de toda a gente”).

LM 32: mulher de profissão desconhecida, provavelmente dona-de-casa, esposa de trabalhador rural (“ia todos os dias levar o jantar ao marido”) / “uma menina” que “lhe daria todos os dias 500 réis” para comprar galinhas, “durante 6 meses”, após o que faria a mulher rica.

Sistematizando: os portugueses têm profissões ligadas à terra (lavrador, hortelão, almocreve, moleiro, pastor, carpinteiro, respectivas esposas), à água (pescador, lavadeira), ao fogo (dono e trabalhadores do forno da cal) e ao ar (trovador). Outros são simplesmente pobres, sem profissão. Só encontramos quatro que se podem considerar “mais abastados”: o “compadre Zé” de LM 37, o lavrador de LM 59, o “cristão” de LM 46 e LM 11 e o dono do forno de LM 26. Há, ainda, os guerreiros, e o padre, representante do clero. Os mouros são, quase sempre, representados pelas classes dirigentes, governadores de castelos (e respectivas filhas) ricos e poderosos (embora saiam vencidos dos confrontos com os portugueses), e são todos guerreiros, exceptuando-se o “velho mouro” e o trovador de LM 41 e LM 16, que também são ricos.

Nas “Lendas Inéditas”, bastante mais recentes, que datam de meados do século XX, encontramos as seguintes profissões representadas:

ELAP/M 6: “um rapaz que trabalhava no campo tomando conta de

uma seca de figos num almanxar”;

ELAP/M 7: mulher sem profissão definida, mas que fazia “tapetes muito lindos”, “bordados em serapilheira” que vendia, fazendo depois compras na cidade, com o dinheiro da venda;

ELAP/M 8: pescador que, quando “o mar não estava capaz de pescar em embarcação”, gostava de pescar à cana;

(ELAP/M 9: grupo de garotos a brincar na praia)

LLO 1: homem “respeitável, trabalhador do campo, naquilo que era seu”, portanto lavrador (possivelmente o que se chamava, na altura, “lavrador abastado”);

ELLO 1: dois pescadores;

ELMO 1: “um homem de idade avançada”, que se deduz ser pobre, pois passa a vida a apanhar lenha;

LMO 1: uma família cujos membros têm profissões desconhecidas e um carteiro;

(LMO 2: ignoramos as profissões dos dois idosos do casal)

LMO 3: também não há informação sobre a profissão do homem, apenas sabemos que teve o dinheiro suficiente para fugir da morte, indo “passear” para o Porto “uma semana antes”.

#### 1.5.4. O ESPAÇO PSICOLÓGICO

Retrato da interioridade das personagens, esta subcategoria narrativa é expressa, geralmente, através do monólogo interior, revelador, habitualmente, de um conflito íntimo, e decorrente, forçosamente, de uma focalização interna do narrador.

É, por conseguinte, muito mais frequente nas lendas, quase inexistente nos episódios.

Em seguida, dar-se-ão exemplos dos *monólogos interiores* mais representativos, cujo registo se verifica nos três tipos de discurso (directo, indirecto e indirecto livre):

LM 33: “A mulher de Diogo olhou o marido em silêncio. Estava pálido, de olhos brilhantes. Chegou a pensar que ele teria enlouquecido. Mas não! Os seus movimentos eram certos, os seus raciocínios precisos. Que teria, pois, surgido na sua vida? E porque teria feito aquele bolo? Agora compreendia o seu interesse em ajudá-la, em aprender coisas que só dizem respeito às mulheres. Tinha lá a sua fígada! Mas porquê? Porquê?...” – Discurso indirecto livre que revela as interrogações da mulher de Diogo sobre as recentes atitudes do marido, enquanto o observa;

LM 34: “A sua casa estava à vista. A mulher e os filhos esperavam-no. Dias antes, como lhe era grato chegar até ali, descansar no seu leito fofo, ouvir o tagarelar das crianças, conversar com a bela Joana que escolhera para mãe dos seus filhos! Como isso ainda há pouco tempo lhe era tão grato! Agora, porém, entrar nessa casa construída pelas suas próprias mãos era quase um pesadelo.” – Discurso indirecto livre que corresponde aos pensamentos de António Navarro enquanto se dirige para sua casa; “Olhou demoradamente o homem por quem a admiração que por ele sentia se transformara em amor. Ele fingia dormir. Bem o pressentia. António estava preocupado e queria isolar-se, fingindo-se adormecido. Joana imitou-o. Também iria fingir que dormia. Mas o seu pensamento galopava com o bater do seu coração. E se António tivesse descoberto outra mulher e quisesse abandoná-la? Mas descobrir outra mulher, onde? Viviam tão isolados! A povoação mais próxima ficava tão longe! É certo que António levava o dia todo fora de casa. Só ao cair da tarde voltava para junto dos seus. Ah, se ela pudesse ler-lhe no pensamento! Conhecer a sua vontade, descobrir porque andava ele agora assim...” – Discurso indirecto livre revelador da ansiedade de Joana, que tenta encontrar uma



explicação para a alteração do comportamento do marido;

LM 36: “Joana ficou por momentos silenciosa. Não queria faltar à promessa feita ao senhor do rio, mas compreendia que a mãe tinha razão. Travou-se luta dentro do seu espírito. Perguntava, intimamente, o que devia fazer.” – Discurso indirecto que, sem descrever a “luta dentro do seu espírito”, nos informa sobre a existência e a natureza desse conflito interior de Joana;

LM 37: “Julião sorri. Talvez o compadre Zé o estivesse espiando por ali perto. A Aninhas ficara rezando, pedindo a Deus que a moura não aparecesse. O culpado era o compadre Zé, que espalhara ser a moura a mulher mais linda que ele vira!...” – Discurso indirecto livre que, tal como no primeiro exemplo de L2, corresponde aos pensamentos da personagem enquanto caminha;

LM 39: “Aben-Fabilla cerrou os olhos. Com força. Com ódio. Até fazer doer. Não conseguia coordenar as ideias em desalinho. Sim, a batalha estava perdida, ainda antes de começar. Alguns dos seus homens tinham já começado a debandada. Que esperava ele, então?” – Novamente um conflito interior, revelado pelo discurso indirecto livre; “Apenas o jovem D. Gonçalo ficou parado a olhar em sua volta. A olhar e a pensar: – Meu Deus, teria eu sonhado? Teria sido tudo uma ilusão? Não, mil vezes não!... Eu falei-lhe... Eu toquei-lhe... Ela deve ter ficado aqui encantada para sempre!...” – O pensamento da personagem, desta vez na primeira pessoa, utilizando-se o discurso directo;

LM 40: “Por fim, ao cabo de longa e árdua expectativa, uma expressão mais amarga desenha-se no rosto macerado do velho governador. De si para si confessa: – Já os pressinto... Eles estão cerca de nós... Quando a alvorada romper vão tentar o assalto... Mas não nos apanharão desprevenidos, como julgam!” – Mais uma vez, o discurso directo a dar conta do monólogo interior; “O velho mouro é abalado por intensa emoção. Será aquele homem o mensageiro que ele tanto pedira a Alá? Pois não há que duvidar!” – Discurso indirecto livre que revela os pensamentos e as emoções da

personagem; “Há uma pausa. O velho governador procurando acalmar as batidas do seu coração excitado. O homem de Loulé a perguntar a si próprio qual será o fim de tão estranha conversa...” – Discurso indirecto que descreve, alternadamente, a interioridade das duas personagens; os pensamentos do carpinteiro de Loulé, expostos em discurso indirecto livre, nos três exemplos seguintes: “No seu íntimo pensa na mulher, nos filhos, nos amigos... Que enorme surpresa! Não, não pode falhar!”; “Pelo caminho, pára de vez em quando e senta-se a reflectir. Que irá agora suceder à pobre Cassima? O que ela não terá de sofrer!...”; “Benzendo-se e rezando, o carpinteiro compreende tudo: Cassima dera-lhe aquele cinto apenas para se vingar! Sua mulher ficaria cortada ao meio, como o carvalho gigantesco!...”;

LM 42: “A mulher, porém, estava dividida entre o receio ancestral e visceral e a curiosidade acutilante de saber em que poderia consistir a sua fortuna. Por fim, convencida de que quem não sabe utilizar-se da sorte quando ela bate à porta não pode queixar-se quando ela se vai, encheu-se de coragem e desceu as escadas atrás do mourinho.” – Discurso indirecto que, tal como em L4, informa da existência e da natureza do conflito interior;

LM 44: “ao fim do terceiro sonho, decidiu voltar ao sítio da alfarrobeira porque, afinal, era pobre e não podia deixar de aproveitar aquela fortuna. Por outro lado, pensava ela, o diabo não é tão feio como o pintam, beijar o sapo era apenas um instante e pronto.” – Discurso indirecto, dando-nos conta da decisão da mulher, seguido de discurso indirecto livre, dando-nos conta dos seus pensamentos;

LM 48: “E lá do fundo da memória subiu-lhe a lembrança do que seus pais contavam sobre o lugar e ele nunca quisera acreditar: que naquele ponto aparecia uma moura encantada a quem por ali passasse solitário.”; “Pensou ir à feira de Vila Viçosa vendê-las, esperando que aí lhe dessem por elas um mais justo valor.” – Discurso indirecto em ambos os exemplos, revelando, no primeiro,

uma recordação e, no segundo, uma decisão;

LM 3: “Quando o governador chegou às alturas do *Serro da Pena* e não encontrou entre as agarenas a sua filha querida, teve a profunda compreensão da sua desgraça: ficara sobre os muros em oração porque não recebera o seu aviso! [...] o velho distinguiu lá ao longe, sobre o castelo, um vulto de mulher: era a filha! Chamá-la!, não ouviria. Ir buscá-la!, impossível.” – O discurso indirecto livre a exprimir “a profunda compreensão da sua desgraça”;

LM 8: “Conheceu a mulher pelos trajes que tinha na sua presença mouros e mouras encantadas, dispostos todos a roubar-lhe os santos óleos por intermédio do beijo fatal.” – Em discurso indirecto, a percepção que a personagem tem do que se está a passar à sua volta;

LM 13: “O seu primeiro movimento foi de profundo susto, mas depois pensou que, sendo tudo o que via verdadeiramente extraordinário, devia manter o seu sossego de espírito.” – O pensamento do almocreve em discurso indirecto;

LM 14: “O sujeito ouviu atentamente esta resposta e logo pensou que o sacrifício era realmente muito superior à sua boa vontade.” – A mesma situação de L41, o pensamento da personagem em discurso indirecto;

LM 28: “O pobre homem ficou por muito tempo a pensar nas palavras do mouro. Ele conhecia perfeitamente a salsa [...] mas do maná só tinha o leve conhecimento do que ouvira contar a sua mãe por ocasião do povo hebreu andar pelo deserto.” – Situação semelhante às anteriores, de L41 e de L42, o pensamento da personagem em discurso indirecto;

ELAP/M 6: “Pelo barulho produzido, devia ser um bicho enorme. “Iria mijar em cima dos figos?” – pensou ele.” – O pensamento do rapaz primeiramente em discurso indirecto, seguido de discurso directo, como se estivesse falando mesmo, revelador da preocupação que o assaltou nesse momento;

ELAP/M 8: “ – Que sorte! – pensou. Ia pescar, certamente, o maior

peixe da sua vida!” – A primeira ideia em discurso directo, e a expectativa seguinte em discurso indirecto livre; “ – É boa! – disse para consigo – que diabo de coisa será esta?” – Novamente a dúvida da personagem expressa em discurso directo;

LMO 3: “Enquanto o tempo passava e o homem matutava em como se havia de livrar daquela situação, teve uma ideia e, julgando-se muito espertalhão, uma semana antes foi passear para bem longe da terra em que se encontrara com D. Morte.” – A preocupação do homem, assim como a sua decisão, apresentadas em discurso indirecto, mesmo resumidas.

## **2. PRINCIPAIS MOTIVOS E RESPECTIVA INTERPRETAÇÃO**

Dos quatro elementos aos seres míticos e dos lugares às fases do dia, do mês ou do ano (que é como quem diz do sol e da lua), passando pelos objectos utilizados, dados, recebidos ou trocados, e pelos vários seres vivos, humanos e não humanos que são, no fundo, todo o material destas lendas, não seria possível estudá-las sem fazer uma abordagem simbólica destes “motivos”.

O símbolo distingue-se essencialmente do signo, por este ser uma convenção arbitrária que deixa estranhos entre si o significante e o significado (objecto ou sujeito), enquanto que o símbolo pressupõe *homogeneidade do significante e do significado no sentido de um dinamismo organizador* (DURS,20). [...]

O símbolo é, pois, muito mais do que um simples signo: transporta para lá da significação, depende da interpretação e, esta, duma certa predisposição. Está

carregado de afetividade e de dinamismo. Não só mostra, de uma certa maneira, mesmo quando dissimula, como realiza, também de uma certa maneira, quando desfaz. [...] Com o signo, permanecemos num caminho contínuo e seguro: o símbolo pressupõe uma ruptura de plano, uma descontinuidade, uma passagem a uma outra ordem; introduz uma ordem nova de múltiplas dimensões.<sup>286</sup>

Segundo o mesmo autor, “os **mitos** apresentam-se como transposições dramatúrgicas” dos arquétipos de Jung<sup>287</sup>, “esquemas e símbolos ou de composições de conjunto, epopeias, narrativas, géneses, cosmogonias, teogonias, gigantomaquias, que revelam já um processo de racionalização.”<sup>288</sup>

## 2.1. OS QUATRO ELEMENTOS

Parece-nos lógico começar pelos quatro elementos - água, terra, ar e fogo – que estão representados em todas estas histórias de encantamentos e desencantamentos, aparições e desaparecimentos.

### 2.1.1. A ÁGUA

As significações simbólicas da água podem reduzir-se a três temas dominantes: fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência. [...] Mergulhar nas águas, para delas emergir sem se dissolver totalmente, salvo por uma morte simbólica, é retornar às fontes, reabastecer-se num imenso reservatório de energia e dele beber uma força nova: fase passageira de regressão e de desintegração, condicionando uma fase progressiva de reintegração e de regenerescência.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Jean Chevalier, « Introdução », in Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, pp. 12 a 14.

<sup>287</sup> “Os arquétipos eram, para Jung, como que protótipos de conjuntos simbólicos, tão profundamente inscritos no inconsciente que constituiriam como que uma estrutura, os *engramas*, [...]”, *idem*, p.14.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> *Idem*, p. 41.

No caso das lendas de *mouras encantadas*, na maior parte dos casos, as mouras são atiradas para dentro de *água* – fonte, poço, nora, cisterna ou rio – enquanto os pais pronunciam “orações” e “palavras ininteligíveis” e fazem “sinais cabalísticos” e o “signo samão”, e lá ficam até serem desencantadas.

Enquanto dura o seu *exílio*, umas estão transformadas em cobras, outras não, outras não se sabe em quê, mas há quase sempre, pelo menos uma altura do ano, do mês ou do dia (período de vinte e quatro horas), em que podem assumir uma forma humana e, de algum modo, conviver com alguns passantes, até para que seja possível tentar o almejado desencantamento.

O que acontece depois às ditosas que o conseguem, só se sabe em alguns casos e deduzimos que se pode generalizar: regressam à Moirama onde se (re)humanizam totalmente, prosseguindo a sua vida normal.

O processo de encantamento/desencantamento revela-se, assim, “uma morte simbólica”, uma vez que o ser não deixou de existir, mas desintegrou-se, passou a outro estado, a outra dimensão da qual “renasce”, reintegrando-se, logo, regenerando-se (“A imersão é regeneradora, provoca um renascimento, no sentido em que ela é ao mesmo tempo morte e vida. A água apaga a história, porque restabelece o ser num estado novo.”<sup>290</sup>).

Na Bíblia, os poços no deserto, as fontes que se oferecem aos nómadas são outros tantos lugares de alegria e espanto. Junto das fontes e dos poços realizam-se encontros essenciais; enquanto lugares sagrados, os pontos de água desempenham um papel incomparável. Junto deles, o amor nasce e os casamentos começam. A marcha dos Hebreus e a caminhada de todos os homens durante o seu peregrinar terrestre estão intimamente

---

<sup>290</sup> *Idem*, p. 43.

ligadas ao contacto exterior ou interior com a água, que se torna um **centro de paz e de luz, oásis.** <sup>291</sup>

#### 2.1.1.1. LOCAIS

Muitas mouras são encantadas dentro de *fontes* (LM 40, LM 50 e LM 3, LM 7, LM 28) – “Pelas suas águas sempre novas, a fonte simboliza, não a imortalidade, mas sim o perpétuo rejuvenescimento.” <sup>292</sup> A moura da Serra de Monchique era guardiã de um “caudal de água que fará curas maravilhosas” (LM 35) – “O simbolismo da fonte ou nascente é o **da regeneração e o da purificação.**” <sup>293</sup> Alina e o jovem Abdalá (LM 41 e LM 16) são encantados ao caírem num “verdadeiro abismo de onde jorrava a água numa imponente catadupa” (a exigência do velho Aziz tinha sido não uma fonte qualquer, mas “a famosa nascente da Fonte do Canal”):

O abismo intervém em todas as cosmogonias, como génese e termo da evolução universal. Este último, tal como os monstros mitológicos, devora os seres para depois os vomitar, transformados.

As profundezas abissais evocam o país dos mortos e, portanto, o culto da Grande Mãe Ctoniana. É, sem dúvida, sobre esta antiga base cultural que se apoia C. G. Jung quando liga o simbolismo do abismo ao arquétipo maternal, imagem da mãe *amante e terrível.* <sup>294</sup>

São notórias as várias alusões (claras ou implícitas) às *profundidades*. Em LM 41 “A água jorrava de uma cova profunda.” e “o mouro olhou o abismo donde a água jorrava.”. Em LM 50:

---

<sup>291</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>292</sup> *Idem*, p. 334.

<sup>293</sup> *Ibidem*.

<sup>294</sup> *Idem*, p. 34.

“Todos os domingos o carpinteiro se dirigia à fonte, à tardinha, onde se entretinha perscrutando o fundo, na esperança de vislumbrar algumas das mouras que lhe habitavam as profundezas.”. Em LM 53: “O governador, debruçando-se para dentro do poço, disse, então, o seguinte encantamento”. Em LM 59: “viu elle os bezerros, no fundo do pego”. Em LM3: o carpinteiro “ali se conservava, horas inteiras, com os olhos fixos na água da fonte, esperando, a cada momento, lobrigar lá no fundo alguma das desditosas encantadas”, e quando a mulher cortou o pão, “debruçado na fonte, ouviu distintamente um enorme grito saído do interior e da parte mais funda das águas”; ao atirar o primeiro pão, “ergueu-se imediatamente do fundo da fonte um globo de espuma” e, no final do encontro com a moura, “o carpinteiro aceitou a valiosa oferta, e a infeliz Cássima desceu ao fundo da fonte”. E em LM 21: “o cão começou a ganir no percipício”.

Ao contrário dos dois amados, a moura de Algoz, presa numa “cova maldita” (LM 34), solta, por vingança, “uma água que tudo alagou”, formando uma lagoa. Estamos, então, perante o aspecto negativo da água:

Os lagos são também considerados como palácios subterrâneos, de diamantes, de jóias, de cristal, de onde surgem as fadas, feiticeiras, ninfas e sereias, mas que atraem também os humanos para a morte. Tomam então o significado perigoso de paraísos ilusórios. Simbolizam as criações da imaginação exaltada; [...] <sup>295</sup>

Há três lendas passadas junto de *pegos* – o *Pego Escuro* (LM 59), o *Pego da Carriça* (LM 60) e o pego do Serro das Relíquias (LM 21). As duas primeiras têm uma particularidade comum: ouve-se uma voz, que não é identificada como sendo feminina ou masculina, e sabe-se, no final, que pertence a um(a?) mouro(a?)

---

<sup>295</sup> *Idem*, pág. 397.



encantado(a?). Na terceira, o pego comunica com o castelo por uma via subterrânea. Por não se ver o indivíduo a quem pertence a voz, nas primeiras, e pela comunicação com o castelo, na última, fazem recordar um outro simbolismo de “lago” – “o olho da Terra por onde os habitantes do mundo subterrâneo podem ver os homens, os animais, as plantas, etc.” <sup>296</sup>

Em “Dinorah” (LM 54), a moura “viu-se transformar em fonte e o seu trovador mudar-se em lago”. Só que não é um lago comum, estático, *passivo*, pois “desde então andam juntos a correr para o mar”. Ora, como “a descida para o oceano é a *reunião das águas*, o regresso à indiferenciação, o acesso ao **Nirvana**” <sup>297</sup>, sabendo que o agente deste encantamento foi o próprio Alá, não é de estranhar que “todos os anos, pela Primavera”, ele lhes mande “flores de amendoeira para que possam noivar”...

Algumas mouras são encantadas dentro de *poços* (LM 46 e LM 17), ou *noras* (LM 46 e LM 11; em LM 43 e LM 27, o mouro aparece perto da nora, não se sabendo qual a relação existente, se ele está encantado lá ou não) e a moura de Giões (LM 21) “diz a lenda que ela reside lá em cima na cisterna”; a nora e a cisterna, sendo diferentes, têm, por definição, analogia com os poços, pelo que são incluídos no mesmo grupo:

O poço reveste-se de um carácter sagrado em todas as tradições: realiza como que uma síntese das três ordens cósmicas: céu, terra, infernos; dos três elementos: a água, a terra e o ar; é um meio vital de comunicação. É também um microcosmo, ou *síntese cósmica*. *Faz a comunicação com a morada dos mortos; o eco cavernoso que sobe dele, os reflexos fugidios da água remexida, que aumentam mais do que esclarecem o mistério. Visto de baixo para cima, é uma luneta astronómica gigante, apontada do fundo das entranhas da terra*

---

<sup>296</sup> *Ibidem*.

<sup>297</sup> *Idem*, pp. 569 e 570.

*para o pólo celeste. Este complexo faz uma escada de salvação ligando entre si os três estádios do mundo* (CHAS, 152).

O poço é o símbolo da abundância e a fonte da vida [...] é, por outro lado, um símbolo de segredo, de dissimulação, principalmente da verdade, que, como se sabe, sai dele nu[a].<sup>298</sup>

Em ELAP/M 8, toda a história se passa junto e por causa de um poço diferente: “um espaço redondo entre rochedos, parecido com um poço e, quando a maré está cheia e o mar agitado, as ondas entram por baixo e sobem poço acima produzindo um ruído medonho.” Veremos, depois, também a simbologia *buraco* e do *mar*.

Outras, ainda, são encantadas em *rios* (LM 47 e LM 12). Em LM 33 e em LM 36, os encontros dão-se nas margens dos rios, não se sabendo qual a relação entre estes mouros e os respectivos rios (em LM 33, Diogo vê o tesouro do pai da moura, de que ela se diz guardiã, por uma “pequena abertura na margem do rio”):

O simbolismo do rio, do fluir das suas águas, é ao mesmo tempo o da *possibilidade universal* e o da *fluidez das formas* (F. Schuon), o da fertilidade, da morte e da renovação. A corrente é a da vida e da morte. [...]

Descendo as montanhas, insinuando-se através dos vales, perdendo-se nos lagos ou nos mares, o rio simboliza a existência humana e o seu curso com a sucessão dos desejos, dos sentimentos, das intenções, e a variedade dos seus desvios.<sup>299</sup>

Não é difícil associar esta ideia à da triste sorte das mouras que, num revés do jogo da vida, viram a sua sorte mudar de forma tão inesperada como imprevisível será o seu futuro.

---

<sup>298</sup> *Idem*, pág. 532.

<sup>299</sup> *Idem*, pp. 569 e 570.

Na “Lenda do Falso Juramento” (LM 36), Joana vê a imagem do mouro encantado *reflectida* nas águas do rio, como num espelho:

É verdade que o reflexo da luz ou da realidade não muda a natureza, mas comporta um certo aspecto de ilusão (*apanhar a Lua na água*) e de *mentira* em relação ao Princípio. Existe uma *identidade na diferença*, dizem os textos hindus: *a luz reflete-se na água, mas na realidade não a penetra*; [...] Por outro lado, o espelho dá uma imagem **invertida** da realidade: *É como se aquilo que está em cima estivesse em baixo*, diz a *Tábua de Esmeralda* hermética, mas em sentido inverso. A manifestação é o **reflexo invertido do Princípio**: [...].<sup>300</sup>

Também o falso juramento do mouro (e o título, só por si, já traduz uma contradição) é, de certa forma, uma *inversão* dos seus valores morais e religiosos, e por isso é castigado.

#### 2.1.1.2. TRAVESSIA

Nas três versões da lenda da moura Cássima (LM 40, LM 50 e LM 3), o carpinteiro de Loulé salta, de costas, sobre “um alguidar cheio de água” e é transportado, misteriosamente, “por ares e ventos”, atravessando “os ares como uma águia”, por cima do Mar Mediterrâneo. Ora, o “alguidar com água” é o “vaso”:

O vaso alquímico e o vaso hermético significam sempre o local onde as maravilhas se operam; é o seio materno, o útero no qual se forma um novo nascimento. Por isso esta crença que o vaso contém o segredo das metamorfoses.

O vaso encerra sob formas diferentes o elixir da vida: é um reservatório de vida. [...]

---

<sup>300</sup> *Idem*, p. 301.

O facto de o vaso ser aberto em cima indica uma receptividade às influências celestes.<sup>301</sup>

Ressalvando, naturalmente, as diferenças existentes entre os dois objectos, é, ainda assim, notória, a semelhança entre este simbolismo e a função exercida pelo alguidar, na lenda.

Continuando com a moura Cássima, em LM 50 e LM 3, o mesmo carpinteiro, ao saltar mais tarde uma “valeta que ia cheia de água”, volta a passar por uma experiência semelhante, desta vez “à velocidade de um tufão”. Ainda que em ponto muito pequeno, tal como o nome indica, uma “valeta” não deixa de ser um “vale”. Difere, portanto, do alguidar, na medida em que a sua água está em movimento, tendo em comum o facto de serem ambos abertos por cima. Em LM 44 e LM 25, a estrada onde está enterrado o “tacho do tesouro” é limitada por “dois valados” (maiores do que “as valetas”, ainda que pequenos são também “vales”); da mesma natureza é “um rego sem curvas, o mais direito que possas” que, em LM 7, é pedido ao rapaz”:

[...] Primeiramente, o vale é *vazio* e aberto em cima, portanto, receptivo às influências celestes (*Tao*, 15); o vale é uma cavidade, um canal, para o qual convergem necessariamente as águas vindas das alturas que o rodeiam.<sup>302</sup>

São, então, comuns a todos os motivos ligados à água, o facto de serem “abertos em cima”, por conseguinte, “receptivos às influências celestes”, e representarem o útero materno, no seio do qual se operam *transformações milagrosas*.

Recorrendo, ainda, à “Moura Cássima”, em ambos os casos o carpinteiro *salta*, embora em circunstâncias diferentes, primeiro sobre o alguidar, depois sobre a valeta (em LM 50 e LM 3):

---

<sup>301</sup> *Idem*, pp. 677.

<sup>302</sup> *Idem*, p. 675.

Para os celtas, o salto é uma proeza guerreira, e faz parte dos recursos do herói quer para fugir do seu adversário quer para o derrotar. [...]

No entanto, noutras tradições, os saltos fazem parte de algumas cerimónias litúrgicas; são, então, símbolo da **ascensão** celeste.<sup>303</sup>

Ora, ao *saltar sobre*, o carpinteiro *atravessa, passa para o outro lado*, quer do alguidar, quer da valeta, e destas pequenas travessias resultam outras muito maiores, de Tânger para Loulé e vice-versa (“atravessava os mares como uma águia” – LM 50; “atravessava como uma águia os ares e saltava os mares” – LM 3), o que também assume um significado próprio:

[...] a travessia é a de um obstáculo que separa dois domínios, dois estados: o mundo fenomenal e o estado incondicionado, o mundo dos sentidos e o estado de *não-vinculação*. [...] o estado que está para lá do ser e do não-ser [...] é simbolizado [...] ainda pela *água corrente sem espuma*.<sup>304</sup>

### 2.1.2. A TERRA

Opondo-se “ao céu, como o **princípio passivo** se opõe ao activo; o **aspecto feminino** ao aspecto masculino da manifestação”<sup>305</sup>, a terra é, mais uma vez, um símbolo da função maternal:

Ela dá e tira a vida. [...]

Identificada com a mãe, a terra é um símbolo de fecundidade e de regeneração. Ela dá à luz todos os seres,

---

<sup>303</sup> *Idem*, p. 584.

<sup>304</sup> *Idem*, p. 570.

<sup>305</sup> *Idem*, p. 642.

alimenta-os, depois recebe deles novamente o germe fecundo (Ésquilo, Coéforas, 127-128).<sup>306</sup>

Também só há uma lenda em que temos a certeza de que a moura foi encantada na *terra*, “enterrada” — é “O Cinto da Moura” (LM 45 e LM 31):

Existem enterros simbólicos, análogos à imersão baptismal, quer para curar e fortificar, quer para satisfazer ritos iniciáticos. A ideia é sempre a mesma: regenerar através do contacto com as forças da terra, morrer para uma forma de vida para renascer para outra forma.<sup>307</sup>

Igualmente “enterrado” está o tacho de LM 44, sendo preciso “escavar” para encontrá-lo. Em LM 61, “havia um pequeno monte de terra, que parecia ser todos os dias revolvida”, e “quando ali chegaram abriu-se uma porta” que deu passagem para “uma riquíssima sala, forrada de sedas bordadas a ouro”. O mesmo acontece em LM 38, LM 48 e LM 13 — a moura “bateu na terra. Uma vez. Duas vezes. Três vezes. E logo se abriu um alçapão”, cuja passagem “os levou a uma sala enorme cheia de ouro por todos os lados”. Também em LM 42 e LM 24, a cobrinha, “com a mulher atrás”, “entraram ambas por uma abertura que havia na barreira de terra” que, tal como em muitas outras lendas, vai dar a um “palácio subterrâneo”, onde existe um “tesouro enterrado”, cuja simbologia apresentaremos adiante.

Não se sabe como foi encantada (apenas que vive num palácio “debaixo da terra”, sob uma pedra), mas a moura da Serra de Monchique (LM 35) pede ao pescador António que lhe leve “um pedaço de terra onde está a tua casa. Outrora era aí uma mesquita.” (este “pedaço de terra” pode ser, aqui, símbolo do carácter sagrado

---

<sup>306</sup> *Idem*, p. 642.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

do lugar, ou, por se tratar de um sítio onde tinha existido uma mesquita, uma maneira de reviver o ritual sagrado da oração, que acontecia nesse lugar, como se a energia, libertada aquando desse ritual, se tivesse acumulado no local, tornando a terra, de alguma forma, sagrada, isto é, portadora dessa energia, ou simplesmente um componente de um qualquer feitiço).

Ligado à terra, mas opondo-se a ela, temos o *buraco* (que, por vezes, funciona como via de comunicação, passagem subterrânea):

Símbolo da abertura para o desconhecido: *o que desemboca no outro lado [...] O buraco permite que uma linha passe através de outra linha (coordenadas do plano dimensional)...* (VIRI, 44).

No plano do imaginário, o buraco é mais rico de significado que o simples vazio: é plenamente cheio de todas as potencialidades daquilo que pode preencher ou passar pela sua abertura; é como a espera ou a repentina revelação de uma presença.

[...] aparece como o símbolo de todas as virtualidades.<sup>308</sup>

Em LM 46 e LM 11, uma “enorme serpente”, supostamente, a moura encantada, aparece “vinda de um buraco que comunicava para a nora”; em LM 42 e LM 24, “entraram ambas por uma abertura que havia na barreira de terra”; em LM 49 e LM 10, o jovem guerreiro vê “a cabeça de uma criança que se assomava por um buraco” (apesar de, provavelmente, se tratar de um buraco nas muralhas do castelo, e não dentro da terra propriamente dita); em LM 21, os dois amigos descobrem “uma comunicação subterrânea do castelo para o pego”; em ELAP/M 8, como já referimos, a acção passa-se junto de um buraco nas rochas, por onde entra a água do mar; e em ELAP/M 9, os garotos viram “sair de uma fenda que havia entre dois penedos” um casal, “um senhor e uma dama muito idosos vestidos ambos de preto, de face macilenta e de olhos tão luzidios que mais pareciam duas almas do outro mundo...”.

---

<sup>308</sup> *Idem*, p. 132.

*Filhas* da terra, temos as *rochas* – “O simbolismo do rochedo comporta diversos aspectos, dos quais o mais evidente é o da imobilidade, do imutável. [...] Princípio activo, fonte da manifestação cósmica, [...]” <sup>309</sup> – e as *pedras* – “A pedra bruta é também considerada como andrógina, constituindo a androginia a perfeição do estado primordial. [...] As pedras não são massas inertes; pedras vivas *caídas do céu, elas continuam vivas depois da queda.*” <sup>310</sup>

Em LM 34, “Joana escondeu-se atrás de um rochedo”; em LM 35, a pedra sob a qual vive a moura aparece designada por “pedra”, “rocha”, “rochedo” e “penedo”; em LM 37, Julião “senta-se numa pedra mais alta”, enquanto espera a aparição da moura; em LM 42, “imediatamente se levantou uma grande laje”; em LM 43, o mouro “levantou uma grande laje que havia no chão”; e em LM 21, os amigos “deitaram-se sobre uma grande laje, que existe à beira do pego” e, a certa altura, um deles viu “já sentada na beira da laje uma linda menina”; em LM 39, antes de desaparecer, a jovem transformou-se numa “estátua”, uma “castelã de pedra”; também em ELM 39 mãe e filho estão encantados em estátuas de pedra que abrem os olhos ao meio-dia e à meia-noite; e as pedras dos *moledros* são talvez o melhor exemplo de que as pedras *continuam vivas*, pois deslocam-se, sendo *encantamentos* de soldados; em ELAP/M 6, O gato, depois de morto, é atirado duma falésia; em ELAP/M 8, o pescador estava “sentado sobre um rochedo onde só ele mal cabia”, num dos cantos do Laredo, cheio de rochas “que, pela erosão, se despencaram das altas falésias”; e em ELAP/M 9, no mesmo canto da mesma praia, viram os garotos o casal sair “de uma fenda que havia entre dois penedos”, tendo verificado, no dia seguinte, que não havia “sinal de qualquer entrada” na referida fenda, que “ao fundo, era só rocha, só fraga...”. Alguns destes exemplos têm uma particularidade comum: são rochas (ou pedras) que se encontram em terrenos elevados, cuja simbologia veremos adiante.

---

<sup>309</sup> *Idem*, pp. 570 e 571.

<sup>310</sup> *Idem*, p. 510.



#### 2.1.2.1. LOCAIS

Os poços, as noras, os valados, os barrancos e os pegos são locais onde, por diferentes razões, se dá (ou deu) a *junção dos dois elementos, água e terra*, porque sendo covas, buracos, contêm água, pelo que o seu simbolismo é duplo.

Igualmente duplo é o simbolismo da praia, e pelas mesmas razões, acrescentando-se o facto de se tratar da água do mar.

Tudo sai do mar e a ele regressa: lugar de nascimentos, transformações e renascimentos. Águas em movimento, o mar simboliza um estado transitório entre as possibilidades ainda informais e as realidades formais, uma situação de ambivalência, que é a da incerteza, da dúvida, da indecisão, e que pode terminar bem ou mal.”<sup>311</sup>

Foi na praia de Burgau que ocorreram os três episódios citados atrás (ELAP/M 6, ELAP/M 8 e ELAP/M 9). É, talvez, de salientar que, no episódio do “gatarrão preto”, este foi atirado da falésia, dificilmente não caindo dentro de água.

Alguns mouros encantados vivem em covas, grutas, furnas, *buracos* de vários tipos, que têm o simbolismo da *caverna*, considerada como designação genérica – “Arquétipo do útero materno, a caverna figura nos mitos de origem, de renascimento e de iniciação de muitos povos.” <sup>312</sup>

O carácter *protector* e *ocultador* da *caverna* verifica-se, sobretudo, nas seguintes situações: em LM 34, Joana, apavorada, corre a esconder os filhos “numa gruta próxima”; em LM 42 e LM 24, a mulher esconde a sua fortuna, durante os três meses exigidos, “dentro de um vazio que ficava por debaixo das mós de um pequeno

---

<sup>311</sup> *Idem*, p. 439.

<sup>312</sup> *Idem*, p. 177.

moinho”; em LM 26, o homem espera que anoiteça, “escondido em uma furna”, para apanhar uns peixes vivos; e em LM 28, “o pobre homem transportou durante a noite todos os valores para o fundo de um oculto barranco”.

A caverna também é considerada como um *gigantesco receptáculo de energia*, mas duma energia telúrica e não celeste. E assim, desempenhou e desempenha um papel nas operações mágicas. [...] *É propícia às iniciações, ao enterro simulado, às cerimónias que rodeiam a imposição do ser mágico.* [...] *Põe em comunicação o primitivo com as forças ctonianas (divindades que residem no interior da terra) da morte e da germinação* (AMAG, 150). <sup>313</sup>

Em LM 34, a moura está *presa* numa “cova de terra e areia”; em LM 35, a moura vive num palácio subterrâneo, tal como a moura de LM 38, LM 48 e LM 13; em LM 42 e LM 24, “a cobrinha dirigiu-se, então, para o barranco” e “entraram ambas por uma abertura que havia na barreira de terra”, abrindo-se uma passagem por onde apareceu “um mourinho muito engraçado”; em LM 59, ouve-se uma voz que vem do “fundo do pego” (cujas águas se tinham “dividido”); em LM 8 (e LM 52), “meteu-se a dama por uma furna seguida pela lavradora”, vendo-se esta “à porta de um palácio, e nele entrou”, encontrando-se “cercada de diversas pessoas de ambos os sexos, que se ergueram à sua chegada” e reconhecendo “pelos trajes que tinha na sua presença mouros e mouras encantadas”; e em LM 21, “diz a lenda” que a *moura encantada* “vive na cisterna”.

[...] o carácter subterrâneo da caverna é objecto de várias interpretações secundárias; abriga os mineiros, os *anões*, os guardiães dos *tesouros escondidos* que são perigosas entidades

---

<sup>313</sup> *Idem*, p. 178.

psíquicas, muitas vezes relacionadas com o aspecto nefasto da metalurgia.”<sup>314</sup>

Em LM 33, o tesouro do rei mouro está enterrado e a moura diz a Diogo que espreite por uma “pequena abertura na margem do rio”; em LM 38, LM 48 e LM 13, “a moura bateu com o seu pequenino pé no solo por três vezes” e, “ao mesmo tempo, abriu-se uma porta pela qual ambos entraram”, indo dar a uma “ampla sala de paredes e colunas de ouro maciço”; em LM 42 e LM 24, o mourinho “pediu à mulher que o acompanhasse ao seu palácio subterrâneo”, levando-a a uma “imensa gruta de cristal de rocha onde viu amontoadas uma riqueza infinda”; em LM 43 e LM 27, o mouro “levantou uma grande laje que havia no chão”, “pondo a descoberto uma imensa riqueza em ouro e jóias”; em LM 44 e LM 25, como já referimos, o tacho contendo o tesouro encontra-se enterrado num determinado local de uma estrada limitada por dois valados; em LM 61, logo que a mulher e o moirinho chegaram ao lugar “onde aparecia o terreno todos os dias revolvido”, “abriu-se uma porta” e “foram dar a uma riquíssima sala, forrada de sedas bordadas a ouro”; e em LM 21, alude-se a “grandes e valiosos tesouros” enterrados no Serro das Relíquias, “riquezas depositadas na parte subterrânea do castelo”.

[...] O carácter *central* da caverna faz dela o lugar do nascimento e da regeneração; de iniciação também, que é um *novo nascimento*, ao qual conduzem as provas do labirinto, que geralmente precede a caverna.<sup>315</sup>

Há, de facto, geralmente, um *percurso*, mais ou menos sinuoso, mais longo ou mais curto, com mais ou menos escadarias, ou mais ou menos *mágico*, que conduz à *caverna*, especialmente se esta encerra um tesouro ou um palácio subterrâneo: em LM 42 (em LM

---

<sup>314</sup> *Idem*, p. 180.

<sup>315</sup> *Ibidem*.

24, não é tão pormenorizado) – “Entraram ambos por uma abertura que havia na barreira de terra. Imediatamente se levantou uma grande laje que deixou ver uma magnífica escada de alabastro” e, em seguida, a mulher “desceu as escadas atrás do mourinho. Chegada ao final da escadaria, desembocou numa imensa gruta de cristal de rocha”; em LM 44 e LM 25, a “estrada que vai dar ao sítio da Rocha” é o “caminho” que conduz ao tacho enterrado (tal como a “estrada de Borba”, em LM 32, conduz à “menina” e, conseqüentemente, à riqueza); em LM 46 e LM 11 – “assim que assentou os pés no fundo, apareceu-lhe uma enorme serpente, vinda de um buraco que comunicava para a nora”; em LM 48 (em LM 38 e LM 13 o caminho não é tão longo) – “Abriu-se então uma porta pela qual entraram, descendo em seguida uma escadaria de mármore que parecia não ter fim. E quando chegaram ao final da escada, José Coimbra abriu a boca de puro espanto, porque desembocara numa sala enorme, de paredes e colunas de ouro maciço.”; em LM 61 – “Logo que ali chegaram [ao lugar onde aparecia a terra revolvida todos os dias], abriu-se uma porta e ambos entraram descendo por uns degraus de fino jaspe, até uma sala, forrada de seda bordada a ouro.”; em LM 59 – “viram também que a água do pego se abria, dando assim fácil entrada á vacca” e, um ano depois, “a água abriu-se, e os animaes entraram”; em LM 7, não se chega a saber o que se encontraria nos *Palmeiros*, mas o rapaz teria de *traçar um caminho* até lá – “Junge-os ao arado e tira o rego da igreja de Salir até aos Palmeiros: um rego sem curvas, o mais direito que possas.”; em LM 8 (e LM 52) – “Teriam andado um quilómetro, meteu-se a dama por uma fuma seguida pela lavradora. Momentos depois viu-se esta à porta de um palácio, e nele entrou impelida pela dama.”; em LM 21 – os dois amigos deduzem, primeiro (“Portanto há uma comunicação oculta”), para depois concluírem que “havia realmente comunicação do castelo para o pego”.

É a dormir sobre a terra que se encontra o indivíduo que atira o gato pela falésia abaixo <sup>316</sup>, que depois aparece, no dia seguinte, a servir-lhe de travesseiro (em ELAP/M 6). E é da terra, no Serro de Canelas, que saem os dois membros do casal avistado a passear na praia, com roupagens antigas, voltando a entrar nela, desaparecendo sem deixar sinal (em ELAP/M 9).

É na terra, sobretudo nas *encruzilhadas*, que se dão os *maus* encontros: com *bruxas* ou *feiticerias*, com *medos* ou *almas penadas* e até com *lobisomens*. Mas também com ladrões, que, não sendo entidades míticas, nem por isso deixam de povoar o imaginário colectivo, representando um perigo diferente mas igualmente assustador. <sup>317</sup> E os *lobisomens* correm “por montes e vales” e “espojam-se nas encruzilhadas” durante a metamorfose.

Lugares epifânicos (lugares de aparições e de revelações) por excelência, as encruzilhadas são assombradas pelos espíritos, geralmente aterradores, com que o homem está interessado em reconciliar-se. Em todas as tradições se ergueram obeliscos, altares, pedras, capelas e inscrições nas encruzilhadas: são um lugar que levam à paragem e à reflexão. São também o lugar de passagem de um mundo para outro, de uma vida para outra, da vida para a morte. <sup>318</sup>

Em ELAP/M 7, é numa *encruzilhada* que a burrinha branca da avó do narrador estaca e se recusa a avançar, até que a dona reza o

---

<sup>316</sup> Qualquer falésia está sobre o mar, mas em Burgau as falésias são muito altas, pelo que, se o gato não estivesse já morto, teria morrido aos tombos, por ela abaixo, ou podia facilmente morrer afogado, a menos que a maré estivesse muito vazia, ou nas rochas junto ao mar.

<sup>317</sup> Em Burgau, na estrada que liga esta povoação à Estrada Nacional 125, chamada “Ramal de Barão”, com cerca de 2Km de comprimento, existem dois locais, ambos com o aspecto de “barrancos”, em lados opostos da estrada, não muito distantes um do outro – a “Cova da Areia” (referida em LO2) e a “Cova dos Ladrões” – onde, ainda há poucos anos (antes de terem sido construídas urbanizações aí perto, e quando ainda havia bastante vegetação que encobria as covas), toda a gente tinha medo de passar, pois era voz corrente que eram albergue de *medos* e de ladrões.

<sup>318</sup> *Idem*, pp. 283.

terceiro *credo em cruz*, ouvindo, em seguida, uma voz que lhe diz “A tua fé te salvou!”.

Mas também se dão *bons* encontros:

Não terá sido por um desígnio de conjuração, de sacrifício expiatório, de imploração, que o mundo cristão espalhou pelas encruzilhadas as cruzes, as alminhas, as estátuas da Virgem Maria e dos santos, os oratórios e as capelas onde, em certos países, as velas ardem incessantemente? A encruzilhada pode ter, de facto, um aspecto benéfico: é o lugar onde se reencontra a luz, onde aparecem também os bons espíritos, as fadas boas, a Virgem Maria ou os santos.<sup>319</sup>

#### 2.1.2.2. ELEVAÇÕES

Encontramos variados *graus de altitude*, começando pelo *outeiro*:

[...] a colina é a **primeira manifestação da criação** do mundo: suficientemente saliente para se diferenciar do caos inicial, não tem a majestosidade da montanha. Marca o **início de uma emergência** e da diferenciação. As suas linhas doces harmonizam-se com um aspecto do sagrado que está na medida do homem.<sup>320</sup>

Nas lendas de *mouras encantadas*, as *elevações* têm, frequentemente, objectivos estratégicos, o que não é, de modo algum (até pelo contrário), impeditivo da relação que se possa estabelecer com os vários simbolismos. É o caso de LM 40: os mouros, “guiados pelo governador de Loulé, tomam a direcção de um outeiro que fica sobranceiro ao sítio dos Furadouros. Do alto, já

---

<sup>319</sup> *Idem*, p. 285.

<sup>320</sup> *Idem*, p. 211.

podem ver os soldados cristãos de D. Paio Peres Correia, que se preparam também para a luta gigantesca” e, no dia seguinte, “as primeiras luminosidades da manhã bonita de Primavera deixam descobrir no outeiro vizinho, um cabeça amplo e desanuviado, os companheiros do famoso D. Paio Peres Correia, mestre da Ordem de Sant’Iago.”; e o de LM 51 – “as mulheres, entretanto, seguiram à frente, para o cerro da Pena, onde fora montado um acampamento improvisado” – e LM 6: o governador “correu por sobre o *Serro da Pena* e foi colocar-se no ponto de onde podia ver os muros”.

Menos pragmático é o exemplo de LM 21, em que os dois amigos, cumprindo uma tradição, resolveram “em honra e louvor de S. João, ir tomar banho em um grande pego, que existe no serro das *Relíquias*”.

Por coincidência (ou não...), o caso mais poético é o de LM 35: quando encontrou a moura, António subia a *serra* de Monchique e “caminhava ao acaso, esquecido que teria de voltar para trás e que a noite poderia surpreendê-lo no caminho. Ia de olhos perdidos na linha arredondada do horizonte. Sonhava coisas fantásticas e confusas”.

O simbolismo da montanha é múltiplo: está ligado ao da altura e do centro. Na medida em que ela é alta, vertical, elevada, próxima do céu, participa do simbolismo da transcendência; na medida em que é o centro de hierofanias atmosféricas e de numerosas teofanias, participa do simbolismo da manifestação. Ela é, assim, o **encontro do céu e da terra**, morada dos deuses e termo da ascensão humana. [...]

A montanha exprime também as noções de estabilidade, de imutabilidade, por vezes até de pureza.<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> *Idem*, p. 456.

### 2.1.2.3. CONSTRUÇÕES

Mas não é só na montanha que se procuram as alturas. Também no castelo, em LM 39, “do alto das ameias, o alcaide do castelo, Aben-Fabilla, olhava atónito para o exército forte e disciplinado que se espriava pela planície em frente” e, mais tarde, “subiu ao ponto mais alto do monte onde se refugiara” e, procurando a filha, “avistou ao longe a sua figura delicada, batida pelos restos do sol da tarde, no alto da torre do castelo”; nesse mesmo local, “com a mão direita traçou no espaço o signo Saimão em direcção ao vulto da filha. Depois disse umas palavras misteriosas – e tudo se consumou no mesmo instante...”. Em LM 40, “quem fica de atalaia nessa noite é ele próprio, o velho governador de Loulé. Mal consegue aquietar suas filhas, sobe ao ponto mais alto do castelo. Mantém-se ali durante certo tempo, tentando romper a escuridão com a insistência do seu olhar. Todos os seus sentidos estão em guarda, registando qualquer pormenor, por insignificante que pareça.”. Em LM 51, “todas as noites a mourinha de Salir subia à muralha do alcácer, onde se demorava muitas horas, virada para Meca, como que em êxtase, implorando ao Pai dos Crentes mil bênçãos para o seu povo.”; em LM 6, “todas as noites subia nos muros do castelo e no mais alto elevava ao céu os seus formosos olhos e implorava de Allah as bênçãos para o seu povo”. E em LM 21, “na parte mais elevada deste serro existem ainda hoje as ruínas de um castelo de mouros”.

Símbolo de ascensão e de espiritualização, de assimilação progressiva àquilo que o céu representa: harmonia nas alturas. *A altura não é só moralizadora, é já também, por assim dizer, fisicamente moral. A altura é mais que um símbolo. Aquele que a procura, aquele que a imagina com todas as suas forças da imaginação, que é o próprio motor do nosso dinamismo psíquico,*



*reconhece que ela é material, dinâmica e vitalmente moral*  
(BACS, 75).<sup>322</sup>

Os *castelos* são símbolos de protecção e segurança por excelência. Aqui, essa segurança, exterior, é sempre ameaçada e quebrada pela chegada dos soldados portugueses, e é a protecção da “transcendência do espiritual” que se mantém, o “poder misterioso e inacessível” de um conhecimento que nunca chega a ser revelado, partindo para África com os seus detentores, que deixam atrás de si a prova *viva* de segredos nunca desvendados. Encontram-se em LM 33, LM 39, LM 40, LM 49, LM 50, LM 51, LM 53, LM 3, LM 6, LM 10, LM 16 (“um prédio acastelado”), LM 17 e LM 21.

Na realidade, bem como nos contos e nos sonhos, em geral o castelo situa-se em lugares altos ou na clareira de uma floresta: é um edifício sólido e de acesso difícil. Dá uma sensação de segurança, como a casa em geral, mas uma segurança de um grau elevado. É um símbolo de **protecção**.

Mas a sua própria situação isola-o um pouco no meio dos campos, bosques e colinas. O que ele encerra está separado do resto do mundo, toma um aspecto longínquo, tão inacessível quanto desejável. Por isso o castelo figura entre os símbolos da **transcendência**: [...] <sup>323</sup>

Há referências aos *muros* ou às *muralhas* dos castelos em LM 51 (“subia à muralha do alcácer”, “a filha que deixara invisível na muralha do alcácer de Salir” e “pena encantada nos restos do muro do velho alcácer”) e LM 3 (“subia nos muros do castelo”, “ficara sobre os muros em oração” e “no ponto onde podia ver os muros”). E a *outros muros* em LM 50 (o carpinteiro “sentou-se encostado ao muro”), em LM 53 (“Fátima, a moura encantada, encostada ao

---

<sup>322</sup> *Idem*, p. 58.

<sup>323</sup> *Idem*, p. 168.

gargalo do poço”) e em LM 3 (“segura pelas mãos ao gargalo da fonte, uma formosíssima mulher”).

A *muralha*, ou a *grande muralha*, é tradicionalmente a cintura protectora que encerra um mundo e evita que nele penetrem as influências nefastas de origem inferior. Tem o inconveniente de *limitar* o domínio que ela encerra, mas a vantagem de garantir a sua *defesa*, deixando, além disso, a via aberta à recepção da influência celeste.

[...] Chegaríamos, assim, ao significado mais fundamental do muro: separação entre irmãos exilados e aqueles que permaneceram; separação-fronteira-propriedade entre nações, tribos, indivíduos; separação entre famílias; separação entre Deus e a criatura; entre o soberano e o povo; separação entre os outros e eu.<sup>324</sup>

Assim como “a casa está no centro do mundo, é a imagem do universo”<sup>325</sup> e representa uma certa relação com as suas forças (“é também um símbolo feminino, no sentido de refúgio, de mãe, de protecção, de seio maternal”<sup>326</sup>), também o palácio tem uma construção “sujeita às leis da orientação, que o inscrevem numa ordem cósmica”, acrescentando “as precisões que evocam a magnificência, o tesouro e o segredo”<sup>327</sup>, ingredientes que estão sobejamente presentes nestas lendas, nos seus abundantes *palácios*, quer térreos, quer subterrâneos.

O palácio é a morada do soberano, o refúgio das riquezas, o lugar dos segredos. Poder, fortuna, ciência, ele simboliza tudo o que escapa ao comum dos mortais. [...] O palácio aparece, portanto, ao mesmo tempo como produto e fonte da harmonia, harmonia material, harmonia individual, harmonia social.<sup>328</sup>

---

<sup>324</sup> *Idem*, pp. 463 e 464.

<sup>325</sup> *Idem*, p. 165.

<sup>326</sup> *Idem*, p. 166.

<sup>327</sup> *Idem*, p. 501.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

Se pensarmos que o centro do palácio também é um “eixo”, que “reúne os três níveis: subterrâneo, terrestre e celeste” <sup>329</sup>, verificamos que o *palácio subterrâneo* adquire uma dupla significação.

O exemplo que melhor ilustra a magnificência e a harmonia é o único palácio térreo descrito em pormenor, o de LM 54 que, como todos os palácios muçulmanos, é rodeado de jardins, evocando o Éden: “Vivia [Dinorah] num belíssimo palácio de mil colunas finas de mármore rosa e ventanas de filigrana de madeira, rodeada de coxins de sedas coloridas e macias como um roçar de asa de pomba. Jardins de maravilha, onde bailavam exóticas danças flores de todo o mundo, haviam sido plantados para encantar os seus olhos negros. Riachos transparentes saltitavam de calhau em calhau num rumorejar de música constante.” Encontramos, ainda, uma “residência apalaçada”, em LM 41, e “um estranho prédio alto”, em LM 43 e LM 27, a que é conferido o título de “O Palácio sem Portas”.

Ainda no âmbito das *construções*, embora não esteja directamente relacionado com o palácio, temos o *moinho*, símbolo de transformação e de reorganização, pela própria natureza da actividade de que é facilitador. A moura Floripes, de LM 37, está encantada num moinho, e é também num moinho que a mulher de LM 42 e LM 24 esconde, durante três meses, as riquezas que lhe dera o mourinho.

Palácios subterrâneos encontram-se em LM 35, LM 36 (“palácio que há por debaixo do rio”), LM 38, LM 42, LM 46 (“esta nora, onde mandei construir o teu palácio”), LM 48, LM 52, LM 53 (“palácio encantado”), LM 8, LM 11, LM 13, LM 17 e LM 24. Talvez mais pequena ou menos grandiosa, mas também subterrânea e não menos sumptuosa, é a *sala apalaçada* de LM 61: “uma riquíssima sala, forrada de sedas bordadas a ouro”.

---

<sup>329</sup> *Idem* p. 501

O acesso compreende, por vezes, uma *escadaria* (em LM 38, LM 42, LM 48, LM 61, LM 13 e LM 24):

A escadaria é o símbolo da progressão em direcção ao saber, da ascensão em direcção ao conhecimento e à transfiguração. [...] quando penetra no subsolo, trata-se do saber oculto e das profundidades do inconsciente. [...] Participa do simbolismo do eixo do mundo, da verticalidade e da espiral. [...] Como todos os símbolos deste tipo, a escadaria também se reveste de um aspecto negativo: a descida, a queda, o regresso ao terra-a-terra e até mesmo ao mundo subterrâneo. Porque a escadaria liga os três mundos cósmicos e presta-se tanto à regressão como à ascensão; a escadaria resume todo o drama da verticalidade.<sup>330</sup>

Dos castelos aos palácios subterrâneos, passando pelas muralhas e pelas escadarias, ressalta a ideia de *recinto*:

Trata-se essencialmente de um lugar fechado de uma maneira qualquer (muro, fosso ou paliçada). [...]

O recinto é o símbolo da reserva sagrada, do lugar intransponível, excepto para o iniciado.<sup>331</sup>

#### 2.1.2.4. OS TESOUROS

Nestes palácios e noutros locais subterrâneos já mencionados, encontram-se escondidos *os tesouros*, e é chegada a altura de relacionar a sua *busca* com o *percurso* necessário para alcançá-los (já igualmente referidos):

---

<sup>330</sup> *Idem*, p. 292.

<sup>331</sup> *Idem*, pág. 772.

O *tesouro oculto* [...] é o símbolo da Essência divina não manifestada. É também do conhecimento esotérico. [...] De uma forma geral, estes tesouros são símbolos do conhecimento, da imortalidade, dos depósitos espirituais, que só uma busca perigosa permite alcançar. São, por fim, guardados por dragões ou por monstros, imagens das perigosas entidades psíquicas, de quem se corre o risco de ser vítima, se não tivermos as qualificações e as precauções necessárias (CORT, GUER, MALA).

O tesouro está, geralmente, no fundo das cavernas ou enterrado em subterrâneos. Essa situação simboliza as dificuldades inerentes à sua procura, mas sobretudo a necessidade de um esforço humano. O tesouro não é um dom gratuito do céu; é descoberto no final de longas provações. O que confirma que o *tesouro oculto* é de natureza moral e espiritual e que as provações, os combates com os monstros, com as tempestades, com os salteadores da estrada, são, como os próprios obstáculos, de ordem moral e espiritual. O tesouro oculto é o símbolo da vida interior e os monstros que o guardam não são mais do que aspectos de nós mesmos.<sup>332</sup>

Todos os tesouros presentes nestas lendas estão “ocultos”. E todos exigem uma “provação” que, em geral, corresponde ao cumprimento dos preceitos exigidos para os desencantamentos. Nem todos estão, contudo, em locais subterrâneos, com ou sem água, ou simplesmente “enterrados” (como em LM 33, LM 34 (deduz-se), LM 35, LM 36, LM 38, LM 42, LM 43, LM 44, LM 48, LM 53, LM 59, LM 60 (deduz-se também), LM 61, LM 13, LM 17, LM 21, LM 24, LM 25 e LM 27) – em LM 45, é a broa que, ao ser partida, se transforma em “peças de ouro”; em LM 47 e LM 12, a “caixa cheia de dinheiro” está no fundo do rio; em LM 7, não se sabe, apenas que “uma grande porção de dobrões em ouro” saltou de uma pedra que rebentou, mas não eram estas as “riquezas de muito mais valor [do que um pente de ouro]” que estavam prometidas; em LM 26, os dois

---

<sup>332</sup> *Idem*, pp. 643 e 644.

baús com as “riquezas” foram lançados na “fogueira”; e, em LM 28, “os dois baús cheios de ouro e pedras preciosas” saíram “das águas da fonte”.

Seja qual for a interpretação que quisermos dar-lhes, os tesouros são, indiscutivelmente e em qualquer das situações, uma *recompensa*. E é por isso que se traduzem, vulgarmente, em *ouro* e *pedras preciosas* (trabalhadas – *as jóias* – ou não).

No conhecimento secreto, a jóia (*bijou*), feitas pelas suas gemas de luz e pelos seus metais – principalmente o ouro inalterável –, da matéria mais *amadurecida* no sentido alquímico do termo, torna-se a expressão da energia primordial, saída do ventre da terra, ctoniana, portanto, [...] as jóias e as suas pedras preciosas, que tantos mitos e lendas ligam ao dragão e à serpente estão, pois, carregadas de um segredo de imortalidade, que não é divino, mas sim, ligado às entranhas deste mundo, [...] Pelas suas pedras, pelo seu metal, pela sua forma, as jóias simbolizam o conhecimento esotérico. [...] Tendem a passar do plano do conhecimento secreto ao da energia primordial: pois são energia e luz. <sup>333</sup>

Em LM 33: “–Tantas jóias! Tanto ouro! Tanta riqueza!”; em LM 34: “todo o ouro que te prometi”; em LM 38: “uma sala enorme cheia de ouro por todos os lados”, “deste palácio e de todo o ouro que ele possui”, “pegou em duas barras de ouro e deu-as ao almocreve”; em LM 45 (e LM 31): “partiram a broa e, estarecidos, viram-na desfazer-se em peças de ouro”; em LM 48 (e LM 13): “possuir este palácio, em que o ouro que vês é o que menos valor tem”, “disse-lhe até que levasse já consigo duas barras de ouro”; em LM 43: “uma imensa riqueza em ouro e jóias”; em LM 53 e LM 17: “o ouro, a prata e as pedrarias”, “figos de ouro que oferecerá, bem como as outras riquezas”; em LM 61): “muitos cofres a transbordar de ouro e pedras preciosas”; em LM 7: “saltando para o ar uma

---

<sup>333</sup> *Idem*, p. 389.

grande porção de dobrões em ouro” (ainda que estes tenham desaparecido, devido à ambição do rapaz, e não constituíssem o tesouro prometido); e em LM 28: “dois baús cheios de ouro e pedras preciosas”.

O ouro, considerado na tradição como o mais precioso dos metais, é o metal perfeito. [...] Tem o brilho da luz; [...] Tem o carácter *ígneo*, solar e real, e até divino. Nalguns países, a carne dos deuses é feita de ouro; [...]

Além disso, é preciso recordar, a propósito de *perfeição*, o carácter primordial da *Idade de ouro* tradicional, enquanto que as *idades* seguintes (de prata, bronze e ferro) indicam as etapas descendentes do ciclo.

Na tradição grega, o ouro evoca o Sol e toda a sua simbologia: fecundidade-riqueza-dominação, centro de calor-amor-dom, fogo de luz-conhecimento-irradiação.<sup>334</sup>

Mas, com frequência, o tesouro ou, pelo menos, uma parte dele, consiste em *dinheiro*: em LM 42: “uma riqueza infinda, composta de moedas e diversas peças de ouro e prata e baús de pedras preciosas.”; em LM 44: “o tacho do ouro”, “a cobrir o dinheiro”, “todo o ouro do tacho”; em LM 47, LM 59 e LM 12: “uma grande caixa cheia de dinheiro em ouro”; em LM 7: “Se nos desencantares, dou-te dinheiro para comprares muitos pentes”; em LM 21: “numa caixa de madeira, contendo trezentas barras de ouro, de oito *arrateis* cada barra, e uma joeira de moedas do mesmo metal.”; em LM 24: “amontoada em cofres de oiro tanta riqueza em dinheiro e pedras preciosas”; em LM 25: “um tacho cheio de dinheiro em ouro”, “o dinheiro de que o tacho estava cheio”; em LM 26: “nos dois baús e viu-os a transbordar de moedas, barras de ouro, jóias preciosíssimas, diamantes de grande valor, esmeraldas de preço incalculável, rubis e outros valores de subido preço.”; em LM 27: “uma grande porção de dinheiro em ouro, e de joias de excessivo

---

<sup>334</sup> *Idem*, pp. 495 e 496.

valor.”; e em LM 32: “perguntou-lhe se queria ser rica, [...] pois ela lhe daria todos os dias 500 réis para as comprar.”.

Mas o ouro é um tesouro ambivalente. Se o ouro-cor e o ouro-metal puro são símbolos solares, *o ouro-moeda é um símbolo de perversão e de exaltação impura dos desejos* (DIES, 172), uma materialização do espiritual e do estético, uma degradação do imortal em mortal.<sup>335</sup>

As *moedas*, quase sempre referidas como sendo de ouro, mantêm, neste contexto, essencialmente, o simbolismo do seu valor (“É que as moedas antigas [...] eram carregadas de símbolos, partindo de influências espirituais. Existia, portanto, um controlo da autoridade espiritual sobre o valor das moedas, [...]”<sup>336</sup>), “a concepção puramente quantitativa”, que “marca com toda a evidência o esquecimento do simbolismo”<sup>337</sup>, ainda que mantendo, eventualmente, o do próprio ouro.

Apenas em duas lendas, “O Poço do Vaz Varela” (LM 53 e LM 17) e uma versão d’ “A Cobrinha do Barranco” (LM 42), se faz referência à *prata* (“Que nunca à minha filha faltem os víveres, o ouro, a prata e as pedrarias no seu palácio encantado.” e “diversas peças de ouro e prata”, respectivamente):

Tradicionalmente, com efeito, por oposição ao ouro, que é o princípio activo, masculino, solar, diurno, ígneo, a prata é princípio passivo, feminino, lunar, aquoso, frio. A sua cor é o branco, sendo o amarelo a do ouro. [...] O seu nome em latim, *argentum*, deriva de um vocábulo sânscrito que significava branco e brilhante. Não será por isso de admirar ver este metal ligado [à] dignidade real. [...] Segundo os mitos egípcios, os

---

<sup>335</sup> *Idem*, p. 496.

<sup>336</sup> *Idem*, p. 454.

<sup>337</sup> *Ibidem*.



ossos dos deuses eram feitos de prata, enquanto que a sua carne era de ouro (POSD, 21).<sup>338</sup>

Oposto aos tesouros, mas directamente associado, está o carvão – os figos que as *meninas* oferecem, transformam-se em ouro; mas, em seguida, consequência da ambição, da curiosidade ou da incúria, podem voltar a transformar-se, desta vez não em comida, mas em carvão. Se, por um lado, no Algarve o carvão é especialmente útil para a preparação da alimentação, visto a orla costeira ter sido sempre habitada por pescadores, nestes episódios, o que realça do carvão é a sua inutilidade para quem o recebe, que mais não seja, por oposição ao ouro que era cobiçado, e por representar um castigo.

Símbolo do fogo escondido, da **energia oculta**; a força do Sol roubada pela terra está enterrada no seu seio; reserva de calor. [...] O carvão negro e frio, representa só virtualidades: precisa de uma centelha, de um contacto com o fogo, para revelar a sua verdadeira natureza. Realiza, então, a transmutação alquímica do negro em vermelho. É uma vida extinta que nunca poderá reacender-se por si mesma, se continuar negro.<sup>339</sup>

#### 2.1.2.5. TIPOS DE CONTINENTES DOS TESOUROS

Quase todos estes valores se encontram, como tivemos oportunidade de verificar, dentro de *arcas, caixas, baús, cofres*:

Símbolo feminino, interpretado como uma representação do inconsciente e do corpo maternal, a caixa contém sempre um **segredo**: encerra e separa do mundo o que é precioso, frágil ou

---

<sup>338</sup> *Idem*, p. 541.

<sup>339</sup> *Idem*, p. 165.

temível. [...] Paul Diel liga este símbolo [caixa de Pandora] à **exaltação imaginativa** que empresta ao desconhecido encerrado na caixa todas as riquezas dos nossos desejos e vê nele o poder ilusório de os realizar: origem de tantas desgraças! [...] Quer a caixa seja ricamente ornamentada ou muito simples, ela só tem valor simbólico pelo seu conteúdo, e abrir uma caixa implica sempre correr um risco (LOEF). <sup>340</sup>

Em LM 40, LM 50 e LM 3, são os três pães (que, de certa forma, são mais valiosos que todos os tesouros) que se encontram, primeiro, dentro de uma “caixa”, no quarto do ex-governador (em LM 40, “o velho abre uma arca, e dela retira uma caixa com três pães”), e depois são colocados pelo carpinteiro dentro de “uma velha arca”; em LM 50 e LM 3, o carpinteiro “tantas vezes” abriu a caixa para “observar os três pães”, que despertou a curiosidade da mulher que, em LM 40 e LM 3 abre a caixa duas vezes (em LM 40, só uma, pois não chega a interpelar o marido), causando a desgraça de Cássima (e quase a sua).

Tal como o simbolismo da *caixa*, “o simbolismo do cofre apoia-se em dois elementos: o facto de aí se **depositar** um **Tesouro** material ou espiritual; o facto de a abertura do cofre ser equivalente a uma revelação.” <sup>341</sup> Ora, como “a Revelação divina não pode ser levianamente desvendada”, “o cofre não pode ser aberto senão à hora providencialmente pretendida, e só por aquele que possui legitimamente a chave” <sup>342</sup>. Desta dualidade simbólica dão conta estas lendas: os tesouros materiais guardados e destinados apenas àqueles que, depois de submetidos a alguma prova, mostrassem ser merecedores da recompensa, que consiste na riqueza, mas também na revelação que a acompanha, nem que esta consista “apenas” no facto de, ao contactarem com o *desencantado*, tomarem igualmente consciência da existência e da veracidade dos *encantamentos*, em que alguns não acreditam, tornando-se, assim, de certa forma,

---

<sup>340</sup> *Idem*, p. 144.

<sup>341</sup> *Idem*, p. 209.

<sup>342</sup> *Idem*, p. 210.

também, *iniciados*, após terem tomado parte de um qualquer ritual cuja origem ignoram, mas de que foram participantes, ainda que exteriores e desconhecedores das forças que o envolvem – “A Arca é um símbolo do cofre do tesouro, tesouro de conhecimento e de vida. É princípio de conservação e de renascimento dos seres.”<sup>343</sup>. E uma vez que o conhecimento é um processo irreversível e com consequências que nem sempre vão ao encontro dos nossos desejos, alguns *iniciados* – os que não “possuem legitimamente a chave”, isto é, os que provaram não ser capazes, por qualquer razão, de se submeterem às provações exigidas – são castigados (com doenças, mutilações diversas ou até com a morte), por *terem tido acesso ao cofre e não o terem aberto*, assim como aqueles que, por desconhecimento indesculpável desta incapacidade, *revelaram, indevidamente, o seu conteúdo* (com “encantamentos redobrados”).

### 2.1.3. O FOGO

O fogo, nos ritos iniciáticos de **morte e renascimento**, associa-se ao seu princípio antagónico, a Água. [...] a purificação pelo fogo é complementar da purificação pela água, no plano microcósmico (ritos iniciáticos) e no plano macrocósmico [...].

O fogo é também, nesta perspectiva, na medida em que queima e consome, um símbolo de purificação e de regenerescência.<sup>344</sup>

No *corpus* analisado, aquele que nos parece ser o melhor exemplo de purificação pelo fogo é o acto de queimar as roupas do *lobisomem* para acabar com o seu “fadário”. Quanto às mouras encantadas, a única lenda em que uma moura é encantada no fogo

---

<sup>343</sup> *Idem*, p. 81.

<sup>344</sup> *Idem*, pp. 332 a 333.

(“em labareda”) é “O Forno da Cal” (LM 26) e a simbologia do “forno” reúne o que foi dito atrás para a água e para o fogo:

O simbolismo do forno [...] provém dos rituais da metalurgia [...].

A fundição, a esmaltagem, a olaria e a Grande Obra alquímica são quer casamentos do **yin** e do **yang**, da água e do fogo, da Terra e do Céu, quer retornos ao útero, regressões ao estado embrionário tendo em vista um novo nascimento. O forninho é o cadinho onde se elabora a união, o *seio materno*, onde se prepara o *renascimento*. O nome de *seio materno* era expressamente dado ao forno dos antigos esmaltadores europeus.<sup>345</sup>

Mas o fogo também pode ser de destruição, “obscurece e sufoca com o fumo; queima, devora e destrói: o fogo das paixões, do castigo e da guerra”.<sup>346</sup> Em LM 51, o fogo exerce a função de meio de comunicação e simboliza, para os mouros, a destruição e a guerra: “as atalaias receberam o alarme, pelas fogueiras das almenaras mais próximas”. Em LM 46 e LM 11, o *desencantador*, tomado de “um pânico sem nome” ao ver uma enorme serpente, foge “a sete pés”, sem consumir o desencantamento cujo processo tinha iniciado, e fica sabendo, dias depois, “que a cabana por ele construída fora queimada inexplicavelmente, em certa noite de luar”. A moura de Algez (LM 34), a única com um carácter totalmente maléfico, surge do fogo e desaparece “desfeita em fumo” e, quer pela sua exigência, quer pelo castigo atroz que promete, quer ainda pela forma como é vencida “pela Cruz do Senhor”, é conotada com o próprio Satanás. Ainda em LM 26, após terem sido proferidas as palavras do encantamento, “saía do forno uma grande fumarada, que por muito tempo quase sufocou o curioso observador desta cena comovente”, e “quando o fumo se dissipou, estava o

---

<sup>345</sup> *Idem*, p. 336.

<sup>346</sup> *Idem*, p. 333.

forno abatido, apagada a labareda; e mulas, cavaleiro e criado tinham desaparecido como se tivessem sido levados ou arrastados pelo fumo do forno” – conforme a simbologia, “o fumo é a imagem das relações entre a Terra e o Céu”.<sup>347</sup>

Porém, para desencantar a moura encantada no fogo é preciso “que haja ou apareça alguém que faça vir aqui as águas de mar salgado” (LM 26): Se o *mar*, só por si, “é símbolo da dinâmica da vida” (como já mencionámos), *mar salgado* acumula o simbolismo do *sal*:

[...] **um fogo libertado das águas**, ao mesmo tempo quinta-essência e oposição. [...] O sal é ao mesmo tempo conservador dos alimentos e destruidor por corrosão. Por isso, o seu símbolo aplica-se *tanto à lei das transmutações físicas como à lei das transmutações morais e espirituais* (Devoucoux). [...] é a resultante e **o equilíbrio das propriedades dos seus componentes**. [...] simboliza também a **incorruptibilidade**. [...]

Entre os Gregos, como entre os Hebreus ou os Árabes, o sal é o símbolo da amizade, da hospitalidade, porque é compartilhado, e da palavra dada, porque o seu sabor é **indestrutível**.<sup>348</sup>

Encontramos duas alusões a *lareiras*, obviamente dentro de casa, em ELMO 1 e em LMO 2, que remetem para a ideia do conforto do lar (embora o “homem já de idade avançada” de ELMO 1 vivesse sozinho), que a morte vem destruir (ou tentar, pois não sabemos se terá levado o homem de ELMO 1).

Símbolo da vida em comum, da casa, da união do homem e da mulher, da conjugação do fogo e do seu receptáculo. Enquanto centro solar que aproxima os seres, pelo seu calor e pela sua luz – que é também o lugar onde se cozinha a comida – é o centro de

---

<sup>347</sup> *Idem*, p. 453.

<sup>348</sup> *Idem*, p. 582.

vida, de vida dada, conservada e propagada. O lar foi também sempre honrado em todas as sociedades; tornou-se um santuário, sobre o qual se pede a protecção de Deus, [...].<sup>349</sup>

#### 2.1.4. O AR

Se exceptuarmos as lendas em que se desconhece o elemento em que *mouros* e *mouras* foram encantados, restam-nos aquelas em que o encantamento se deu dentro ou fora de casa, em repouso ou em movimento, mas no elemento natural, o *ar*, “símbolo de espiritualização”, que “representa o mundo **subtil** intermediário entre o céu e a terra”<sup>350</sup>. Paradoxal, porque intermédio, “o elemento ar, diz São Martinho, é um **símbolo sensível da vida invisível**, um **móbil universal** e um **purificador** [...]. O ar é o meio próprio da luz, do voo, do perfume, da cor, das vibrações interplanetárias; é a via de comunicação entre a terra e o céu.”<sup>351</sup>

Mas depois de desencantadas, as *mouras*, quando saem das águas, é sempre num estado volátil, que de humano só tem o aspecto exterior, “evolando-se” (“O ser aéreo é *livre como o ar* e, longe de ser *evaporado*, participa, pelo contrário, das propriedades subtis e puras do ar.”<sup>352</sup>) e desaparecendo em seguida (relatam as testemunhas, quando as há).

É este *ar* que o carpinteiro de Loulé atravessa, transformado em águia, quando salta por cima do alguidar com água, ao mesmo tempo que atravessa o Mediterrâneo.

É também neste *ar* que se desloca o casal avistado a passear na praia de Burgau (“tão levemente que mal parecia pisarem os pés na areia húmida”) e que “entra” no Serro de Canelas, e também o gato que reaparece debaixo da cabeça do seu presumível assassino.

---

<sup>349</sup> *Idem*, p. 399.

<sup>350</sup> *Idem*, p. 77.

<sup>351</sup> *Idem*, pp. 77 e 78

<sup>352</sup> *Idem*, p. 78.

Mas, sobretudo, é por onde passam as *bruxas*, com ou sem vassoura, “por cima dos silvados”.

E chegamos, mais uma vez, à conclusão de que, naturalmente, os elementos estão todos ligados entre si, ainda que sejam diferentes, e que estes seres os partilham quase sempre, duma forma ou de outra (de entre as associações possíveis, só não é frequente a relação entre a água e o fogo, por razões óbvias – mas mesmo assim, encontramos-na n’ “O Forno da Cal”).

## 2.2. OUTROS MOTIVOS

Para além destes, as lendas estão repletas de outros motivos simbólicos, o que constitui uma das suas originalidades, já que nos deparamos com uma *simbiose* de tradições, ou seja, motivos de origem ancestral igualmente usados por cristãos e por muçulmanos e com simbolismos que podemos considerar, no mínimo, ambíguos. Não se consegue perceber, na maioria das vezes, se se trata da *apropriação* de símbolos islâmicos por parte dos cristãos, se de símbolos cristãos por parte dos muçulmanos. Provavelmente, ambas, resultado de uma mútua assimilação de crenças, religiões e religiosidades, de quem viveu séculos partilhando um mesmo espaço. Ou, então, outras influências ainda:

A língua, ou os seus dialectos originais, os deuses, bem como os seus mitos e lendas, as tradições orais, os motivos iconográficos, como espirais, círculos ou cruzes, os seus carros de rodas, certo tipo de jóias – como os torques e as virias –, ou os vasos de cerâmica ou de metal – como os caldeirões – são, afinal, a grande parte dos seus vestígios e os elementos tidos por célticos pelos historiadores. E é no âmbito dessa descrição

cultural que ressaltam mais contradições e que as explicações dos autores «tradicionais» não satisfazem.<sup>353</sup>

Dada a profusão de motivos presentes nestas lendas e a sua interligação, decidimos agrupá-los de acordo com as relações comuns existentes entre si, e tratados, depois, individualmente, quando necessário.

### 2.2.1. ALIMENTOS

A única lenda em que a *água* aparece como alimento é LM 28, com a originalidade de ser alimento da salsa – “até que haja quem neste sítio semeie salsa regada com água do maná, cresça e floresça”. Outra curiosidade é que não se trata de uma *água qualquer*, mas especial, “do maná”:

Este alimento providencial, de que o livro do Êxodo nos conta que os Israelitas beneficiaram milagrosamente durante quarenta anos no deserto (16), foi desde o princípio o suporte sonhado duma elaboração simbólica. [...]

Alimento celeste, o maná pode ser o trigo do céu e o pão dos anjos (*Salmos*, 78, 24 s.).<sup>354</sup>

A expressão “água do maná” é, obviamente, difícil de decodificar e associada a qualquer virtude divina: “Viu logo o pobre que a palavra maná deveria ser tomada em sentido cabalístico”, de modo que “foi à próxima igreja e pediu ao pároco lhe benzesse uma boa vasilha cheia de água” (“A bênção significa uma **transferência de forças**. Abençoar quer dizer, na realidade, santificar, *fazer santo pela palavra*, isto é, aproximar do *santo*, que

---

<sup>353</sup> Gabriela Morais, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica*, p. 13.

<sup>354</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 434.



constitui a mais elevada forma de energia cósmica.”<sup>355</sup>). E foi com esta água, “benta”, que regou a salsa que, em breve, floresceu, libertando a jovem moura.

Há duas versões de uma lenda ligada ao rio Seco (LM 47 e LM 12), em que um dos preceitos para o desencantamento é “amassar filhós com a água do rio”. Já vimos o poder regenerador associado à água. Quanto às *filhós*, podemos considerar que são um tipo de bolo cuja massa obedece a um processo de fabrico semelhante ao da do pão, tal como a broa de LM 45 e LM 31, ou o *bolo* de LM 33, ou os bolinhos de ELM 50, a menos que consideremos que tanto bolos como pães são alimentos, com processos de execução parecidos, de que resulta uma massa também parecida, dada a comunidade dos ingredientes que a compõem, entre os quais o fermento (“princípio activo da panificação – símbolo de transformação espiritual”<sup>356</sup>), que não entra na composição de mais nenhum cozinhado (pelo menos confeccionado em Portugal), não tendo, no entanto, os bolos, o carácter de “alimento essencial” atribuído ao pão. Em LM 40, LM 50 e LM 3, é num *pão* que está escrito o nome de cada uma das filhas do governador de Loulé e, ao caírem dentro da água da fonte onde elas se encontram encantadas, esses pães irão dar origem ao seu desencantamento:

Se é verdade que *nem só de pão vive o homem*, no entanto é o nome de pão que se dá à sua alimentação espiritual, bem como ao Cristo eucarístico, *o pão da vida*. É o *pão sagrado da vida eterna* de que fala a liturgia. [...]

Os próprios *pães da proposição* dos Hebreus não tinham um significado diferente. E o pão ázimo – de que se compõe a hóstia actual – *representa ao mesmo tempo*, diz São Martinho, *a aflição da privação, a preparação para a purificação e a memória das origens*.<sup>357</sup>

---

<sup>355</sup> *Idem*, p. 119.

<sup>356</sup> *Idem*, p. 503.

<sup>357</sup> *Ibidem*.

Voltemos à moura de LM 26, pois faltam alguns preceitos: “águas de mar salgado com peixes vivos”:

O peixe é, bem entendido, o símbolo do elemento Água, no qual ele vive. [...] é associado ao nascimento ou à restauração cíclica. [...]

Além disso, o peixe é ainda símbolo de vida e de fecundidade, em virtude da sua prodigiosa faculdade de reprodução e do número infinito dos seus ovos. Símbolo que pode, bem entendido, ser transferido para o plano espiritual. [...] O Islão associa igualmente o peixe à ideia de fertilidade.<sup>358</sup>

Mas não é só: “peixes vivos que apanhe e aqui mesmo sejam cozidos e por esse alguém comidos”:

Entretanto, na maioria dos casos, o simbolismo, mesmo permanecendo estritamente cristológico, recebe uma dimensão um pouco diferente: dado que o peixe é também um alimento, e até Cristo ressuscitado o comeu (*Lucas, 24, 42*), ele torna-se símbolo do alimento eucarístico, onde ele figura frequentemente ao lado do pão.<sup>359</sup>

Outro alimento importante é o *leite* (em LM 42 e LM 24, é dado leite de cabra a uma cobra, e em LM 59, são dois bezerros que são alimentados com leite da mãe, que foi pejada não se sabe como, mas deduz-se que por artes mágicas):

[...] Primeira bebida e primeiro alimento em que todos os outros existem em estado potencial, o leite é naturalmente símbolo de abundância, de fertilidade e também de conhecimento, entendendo-se esta palavra num sentido esotérico,

---

<sup>358</sup> *Idem*, pp. 515 e 516.

<sup>359</sup> *Idem*, p. 516.

e por fim, como caminho de iniciação, símbolo da imortalidade. [...]

Acrescentemos por fim que, como todos os vectores simbólicos da Vida e do Conhecimento tomados como valores absolutos, o leite é um símbolo lunar, feminino por excelência, e ligado à renovação primaveril.<sup>360</sup>

Em ELAP/M 6, o rapaz está “tomando conta de uma seca de figos num almanxar” e são inúmeros os casos de episódios lendários em que uma *moura encantada* oferece figos aos passantes.

A figueira simboliza a ciência religiosa. No Egipto tinha um sentido iniciático. Os eremitas gostavam de alimentar-se de figos. [...]

No norte de África, o figo é o *símbolo da fecundidade proveniente dos mortos*. O seu nome, *tendo-se tornado sinónimo de testículos*, já não é utilizado na fala corrente e foi substituído pelo nome da sua estação, **o Khrif**, o Outono. Neste nível de comparação, quase não se ultrapassa o domínio da alegoria e da analogia. Jean Servier chega à interpretação simbólica, quando acrescenta: *Repletos de inúmeras sementes, os figos são um símbolo de fecundidade e são, a este título, a oferenda depositada sobre os rochedos, nas termas e nos santuários dos génios guardiães e dos Invisíveis: oferenda que pode ser partilhada pelo viajante necessitado, porque ela é a dádiva do Invisível* (SERP, 38, 143).<sup>361</sup>

Num episódio lendário um mourinho oferece feijões:

Os feijões tinham igualmente um simbolismo de fecundidade. [...] eram talismãs populares no Japão,

---

<sup>360</sup> *Idem*, p. 404.

<sup>361</sup> *Idem*, p. 323.

habitualmente espalhados numa casa para afastar os relâmpagos e os espíritos malignos.<sup>362</sup>

## 2.2.2. CORES

O bolo de LM 33 tinha uma particularidade diferente dos pães e das filhós – era *branco*. Alimento branco, também, é o leite (LM 42, LM 59 e LM 24), cujo simbolismo já analisámos.

Tal como o preto, a sua cor oposta, o branco pode situar-se nas duas extremidades da gama cromática. Absoluto e sem outras variações que as que vão do fosco ao brilhantes, o branco significa ora a ausência, ora a soma das cores. Por isso às vezes coloca-se ora no início ora no fim da vida diurna e do mundo manifesto, o que lhe confere um valor ideal, assintótico. Mas o fim da vida [n]o momento da morte é também um momento transitório, na charneira do visível e do invisível, e por isso um outro ponto de partida. O branco *candidus* é a cor do candidato, isto é, daquele que vai mudar a sua condição [...] É uma cor de **passagem**, no mesmo sentido em que se fala de ritos de passagem; e é, justamente, a cor privilegiada desses ritos, com os quais se operam as mutações do ser, segundo o esquema clássico de toda qualquer iniciação: morte e renascimento.<sup>363</sup>

De branco vêm “vestidas” algumas mouras (LM 33, LM 35 e LM 14), fazendo-se alusão a um “manto branco” em LM 35 e em LM 37: a moura da serra de Monchique está “toda vestida de branco”, quando aparece pela primeira vez, e “envolta num manto branco que lhe pendia da cabeça”, quando os companheiros de António a vêem; a moura Floripes “traz um manto branco a cobri-la”.

Brancas, ainda, são as “pétalas brancas de noivar”, as flores de amendoeira que Alá manda a Dinorah e ao trovador, em LM 54, e a cal do forno de LM 26. Os dentes do dragão que guarda Fátima no

---

<sup>362</sup> Jack Tresidder, *ob. cit.*, p. 85.

<sup>363</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 128.

poço do Vaz Varela (LM 53 e LM 17) são de marfim. E, finalmente, é mencionada a burrinha branca da avó do narrador de ME2.

Encontramos, ainda, um branco diferente: *a cor da prata* e, eventualmente, de outros metais. Nas três versões d’ “O Poço do Vaz Varela” (LM 53 e LM 17), Fátima é guardada por um “dragão de escamas de prata”.

Branca e luminosa, a prata é também símbolo de pureza, de toda a espécie de pureza. *É a luz pura, tal como é recebida e devolvida pela transparência do cristal, na limpidez da água, nos reflexos do espelho, no brilho do diamante; parece-se com a limpidez da consciência, com a pureza de intenção, com a franqueza, com a rectidão dos actos; remete para a fidelidade que isto se segue* (GEVH). <sup>364</sup>

Da mesma cor são, com toda a certeza, as escamas dos peixes pescados quer pelo trabalhador de LM 26, quer pelo pescador de ELAP/M 8. E “[d]e prata”, também, é o luar, que ilumina quase todas as noites das lendas:

A Lua é um símbolo dos **ritmos biológicos** [...] simboliza também **o tempo que passa**, o tempo vivo, de que ela é a medida, pelas suas fases sucessivas e regulares. [...] A Lua, *astro das noites*, evoca metaforicamente a beleza e também a luz na imensidade tenebrosa. Mas não sendo esta luz mais que um **reflexo** da luz do Sol, a Lua é apenas o símbolo do conhecimento por *reflexo*, isto é, do conhecimento teórico, conceptual, racional; [...] <sup>365</sup>

Quase sempre em contraste com as outras cores e, sobretudo, com o branco, surge o *preto* (ou negro):

---

<sup>364</sup> *Idem*, p. 541.

<sup>365</sup> *Idem*, pp. 418 e 419.

Cor oposta ao branco, o preto é seu igual em valor absoluto. Como o branco, pode situar-se nas duas extremidades da gama cromática, como limite tanto das cores quentes como das cores frias; segundo sua opacidade ou seu brilho, torna-se então a ausência ou a soma das cores, a sua negação ou a sua síntese.<sup>366</sup>

Em LM 34: “uma mulher muito bela, de longos cabelos negros”; em LM 42: “um mourinho muito engraçado, de gorro vermelho sobre uns cabelos tão negros como uma noite sem estrelas”; em LM 54: “os seus olhos negros, negros como um céu onde a lua nunca passeou o luar, eram tristes”; em LM 59, os novilhos tinham de ser “pretos e gémeos”; em LM 26: “os olhos de a[z]eviche”; em ELAP/M 6: “viu entrar no almanxar um gato preto”; em ELAP/M 9: “um senhor e uma dama muito idosos vestidos ambos de preto”; em LMO 3: “frente a frente com uma velha muito velha, vestida de luto e com uma valente gadanha na mão”. Os cães pretos de ELAP/M 13 e ELAP/M 16. Senhoras de preto. Facilmente relacionamos os cabelos negros da moura de LM 34 com o aspecto negativo que esta cor pode assumir:

Simbolicamente, é visto com mais frequência no seu aspecto frio, negativo. Cor oposta a todas as cores, o preto está associado às trevas primordiais, à indiferenciação original. [...] ao passo que o preto se coloca, por sua vez, no Eixo Norte-Sul, que é o da transcendência absoluta e dos pólos. Conforme os povos localizam o seu inferno e a parte de baixo do mundo no Norte ou no Sul, uma ou outra dessas direcções é então considerada preta.<sup>367</sup>

Em LM 54, a melancolia e a tristeza dos olhos de Dinorah, associadas à impossibilidade de concretizar o seu sonho de amor podem evocar a perda irremediável, o luto:

---

<sup>366</sup> *Idem*, p. 541.

<sup>367</sup> *Ibidem*.

[...] O preto é, pois, cor de luto, não como o branco, mas de uma forma mais opressiva. O luto branco tem qualquer coisa de messiânico. Indica uma ausência destinada a ser completada, uma falta provisória. [...] O luto negro, por sua vez, é, poder-se-ia dizer, o luto sem esperança. [...] o luto de preto é a perda definitiva, a queda sem regresso no Nada: [...] <sup>368</sup>

Negros são, obviamente, os pedaços de *carvão* em que o ouro (que começou por ser alimento – figos) dos episódios lendários de mouras encantadas se transforma. Negra, também, é a *noite*:

A noite é, na concepção celta do tempo, o **começo** da jornada, assim como o Inverno é o princípio do ano. [...]

A noite simboliza o tempo das gestações, das germinações, das conspirações, que desabrocharão em pleno dia como manifestação de vida. É rica em todas as virtualidades da existência. Porém, entrar na noite é regressar ao indeterminado, onde se misturam pesadelos e monstros, as *ideias negras*. A noite é a imagem do inconsciente e, no sono da noite, o inconsciente liberta-se. Como qualquer símbolo, a noite apresenta um duplo aspecto: o das trevas onde fermenta o futuro, e o da preparação do dia, donde brotará a luz da vida. <sup>369</sup>

Em LM 33, é de noite que Diogo encontra a filha do rei mouro e é à meia-noite que deve entregar-lhe o bolo. Em LM 34, é de noite que António se encontra com a moura e que Joana esconde os seus filhos. Em LM 35 os encontros de António com a moura dão-se ao fim da tarde. Em LM 37, é à meia-noite que Julião espera por Floripes, que costuma aparecer ao compadre Zé a essa hora; ela aparece cerca de meia hora depois e, após o diálogo travado com Julião, “correu para o moinho, não tornando mais a aparecer naquela noite”; em LM 14, também tudo se passa “alta noite”. Em LM 38, depois do encontro com a moura, o almocreve “entrou em casa já de

---

<sup>368</sup> *Idem*, pp. 541 e 542.

<sup>369</sup> *Idem*, p. 474.

noite”, teve um pesadelo, e, “daí em diante, todas as noites” tinha “pesadelos violentos, alucinantes”, que “acabaram por desaparecer” (em LM 48 e LM 13, são comuns os pesadelos sucessivos, durante muitas noites); depois de cegar, “passou a viver num mundo horrível de escuridão”, ideia habitualmente associada à noite; para recuperar a visão, senta-se, a conselho da moura, à soleira da porta, “antes do nascer do sol” (nas três versões). Em LM 39, o encantamento dá-se ao fim da tarde (“a sua figura delicada, batida pelos restos do sol da tarde”). Em LM 40, o governador de Loulé fica horas sozinho, durante, supostamente, duas noites, antes de encantar as filhas e fugir (não é claro se o encantamento ocorreu também durante a noite); é na noite de S. João que o carpinteiro deve cumprir os preceitos do desencantamento; e é também de noite que o carpinteiro e a mulher têm medo da vingança de Cassima: “Nessa noite não conseguem dormir [...] Mas a moura não vem. Nem nessa noite, nem nas restantes.”. Em LM 41 e LM 16, “todas as noites que o tempo permitia”, o jovem Abdalá “cantava trovas de amor” que Alina escutava à janela do seu quarto; e foi durante a noite que realizou a proeza de trazer, para a propriedade do pai da sua amada, a nascente da Fonte do Canal (em LM 41, “quando era quase manhã”, e em LM 16 “seria meia-noite”); continuam a ser vistos à meia-noite (em LM 16, o velho mouro também aparece, mas só “em noites de tormenta”). Em LM 44 e LM 25, tudo se passa de noite: o primeiro sonho, a primeira tentativa, os três sonhos seguintes “por três noites seguidas”, e a segunda e última tentativa que, finalmente, resultou: “Desenterrou o tacho à meia-noite em ponto” e esvaziou progressivamente o seu conteúdo, a conselho do mouro, voltando “ali todas as noites, à mesma hora”. Em LM 46 e LM 11, o cristão presenciou o encantamento “numa noite de Primavera” (“era meia noite e recebeu-se o cristão de alguma cilada” – LM 11); “trabalhou naquela faina dia e noite”; soube, depois, que “a cabana por ele construída fora queimada inexplicavelmente, em certa noite de luar”. Em LM 49 e LM 10, é durante a noite que se dá o fatídico encontro entre o jovem guerreiro português e a filha do governador.



Em LM 50, “duas noites antes da entrada dos cristãos em Loulé, o governador, [...] saiu com as três filhas do castelo, por uma pequena porta. Pensava o mouro que ninguém daria pela sua surtida, visto estar toda a vila a descansar da atalaia constante em que vivia de dia” (portanto, nesta versão, o encantamento ocorreu durante a noite); “Na noite seguinte, os mouros abandonaram secreta e silenciosamente a cidade”; “No dia seguinte, ao sol-posto, o cristão estranhou uma batida na porta do seu cubículo”; foi durante a noite que o carpinteiro atravessou “os mares como uma águia (pois chegou de madrugada); até chegar o “tempo de S. João”, “todos os domingos o carpinteiro se dirigia à fonte, à tardinha” e, “quando a noite chegava e cobria mansamente a terra, o homem voltava a casa”; foi numa destas *tardinhas* que a sua mulher cortou o pão, cortando a perna de Cassima; quando “chegou finalmente a noite de S. João”, começaram “os festejos que durariam essa noite e todo o dia seguinte”; “Nessa noite, porém, o carpinteiro não festejou. Mal escureceu, partiu para a fonte [...] esperando a meia-noite”; “chegada a hora”, cumpriu as instruções do mouro; finalmente, “nessa noite, por ordem do ex-governador de Loulé, o carpinteiro embarcou num navio veneziano que se fez à vela para Faro”. Em LM 51 e LM 3, “todas as noites a mourinha de Salir subia à muralha do alcácer” e “aí se encontrava em oração quando as atalaias receberam o alarme”; em LM 3, a fuga é localizada, com precisão, “na noite em que o conselho formado pelos sarracenos resolveu desamparar precipitadamente o castelo”. Em LM 53, e LM 17, o pai “arremessou-a ao poço, quando já no céu se viam a lua e as estrelas”, permanecendo no local, e “era meia-noite quando o mouro secou as lágrimas”. Em LM 54, o trovador passa perto do “balcão” de Dinorah “numa tarde de Primavera”; quando “chegou a noite de mansinho”, “uma voz dulcíssima” ouviu-se, “cantando trovas velhinhas” e “nessa noite Dinorah dormiu tranquila e em paz”. durante alguns dias que se seguiram, “eram tão grandes os gemidos que ele ouvia durante a noite e tamanhos sustos apanhou, que se decidiu a largar a casa” (LM 61). Em LM 59, é durante a noite que a

vaca sai do estábulo, voltando, horas depois, “muito farta”, repetindo-se a cena mais do que uma vez; é, por conseguinte, também durante a noite, que o lavrador segue a vaca, primeiro com o criado e, na noite seguinte, sozinho, dizendo uma voz que ela estava “pejada”; na primeira parte, incompleta, de LM 58, “seria na noite de S. João que o tesouro seria desencantado”, pelo que, “logo que se aproximava esta noite, afluia ao local da fonte toda a gente que conhecia a lenda”. Em LM 60, tudo se passa “em certa noite”. Em LM 3, o encantamento dá-se, concretamente, “na penúltima noite, quando todos descansavam”; todas as outras tardes e noites são comuns a L18, precisando-se, também, que o carpinteiro saltou a valeta “em uma tarde de chuva”. Em LM 7 o rapaz leva a cabo a tentativa de desencantamento, por ordem expressa da moura, “antes do sol nado”. Em LM 12, o hortelão presenciou o encantamento “noite alta, pois que a esse tempo ouviu as pancadas do sino do relógio da cidade, anunciadoras da meia-noite” (em LM 47, apenas se pode imaginar que o hortelão espreitava as lebres e coelhos à noite, mas não há qualquer referência temporal). Em LM 21, tomando parte nos festejos da noite de S. João, “quando deu meia noite largaram os dois rapazes o baile e marcharam para o pego das Relíquias”; o encontro de um deles com a moura ter-se-á dado, assim, durante a noite, enquanto o outro dormia; ao encantar a moura em cobra, o pai deu-lhe, a possibilidade de se “transformar em outro animal, racional ou irracional, desde a meia noite da vespera de S. João até o outro dia, ao nascer do sol”; a primeira tentativa de desencantamento empreendida pela moura deu-se, também, numa noite de S. João, e o moleiro disse “que era melhor adiar o desencanto para o dia seguinte antes do sol nado”. Em LM 26, quase tudo acontece de noite: os mouros aparecem junto do forno “meia- noite em ponto”, realizando o negócio logo em seguida; o trabalhador esconde-se e observa tudo “aproveitando-se do escuro da noite”; “antes do romper da manhã tinha o plano formado”; “à noitinha conseguiu apanhar uns peixes vivos”, procedendo, depois, ao resto dos preceitos. E também em LM 28 a

noite é privilegiada: “Em uma noite deixou-se ele adormecer ao abrigo de umas balsas junto daquela fonte. Seria meia-noite, hora destinada aos seres que andam pelos ares ou caminham por extraordinários processos, acordou o pobre homem”; “Na primeira noite em que se manifestou completa a florescência da salsa, ao dar as doze horas, apareceu a moura”, e “o pobre homem transportou durante a noite os valores”. Em ELAP/M 6, o rapaz que tomava conta do almanxar “era já noite e, deitado, olhava o céu observando as estrelas muito vivas”. Em ELAP/M 7, não se sabe a que horas a avó do narrador voltava para casa, mas podemos deduzir que não era cedo, pois tinha-se deslocado a Lagos, de burro, tinha feito algumas compras e já se encontrava de regresso. Em ELAP/M 8, o pescador, “certa vez, entretido, deixou-se por lá até muito tarde, talvez por a pesca lhe estar a ser bastante favorável. Só que, quando já anoitecia,” deixou-se ficar mais tempo, tentando pescar “o maior peixe da sua vida” e, quando finalmente já ia de caminho para casa, “olhando para trás, viu, estupefacto que, na escuridão, o vulto de alguém estava sentado a pescar no lugar exacto onde ele estivera”. Em ELAP/M 9, “uma tardinha (era já ao anoitecer), quando se encontrava com um grupo de outros garotos amigos a brincar na areia” o irmão do narrador “viu sair, de uma fenda que havia entre dois penedos do Canto do Laredo, um senhor e uma dama muito idosos vestidos ambos de preto”. Em LLO 1, dizia-se que “todas as sextas-feiras, entre as onze horas e a meia-noite, quando a mãe ia ao seu quarto, encontrava sempre vazia a cama do Bernardino e só voltava a vê-lo na cama por altas horas da noite, resolvendo, então, “uma noite de sexta-feira”, “espreitá-lo na sua saída de casa”.

Nós não estamos longe, aqui, do esoterismo tântrico, que faz corresponder à *meia-noite* o estado de *repouso* absoluto na beatitude. É que, como nota Guénon, a culminação do *Sol espiritual* tem lugar à meia-noite, por analogia inversa com a do Sol físico. A iniciação nos mistérios antigos era associada ao *Sol*

*da meia-noite. [...] o ponto a partir do qual começa a ascensão da Revelação solar.* <sup>370</sup>

Em LM 53 e LM 17, uma das práticas envolve uma “galinha preta”, em LM 59, os bezerros têm de ser “não pretos de todo, um estrelado e o outro moirato”, e na primeira parte, incompleta, de LM 58, os novilhos são pretos; também o gato que foi atirado da falésia, em ELAP/M 6, era preto e “só nele brilhavam dois olhos muito vivos”, e o casal de idosos, em ELAP/M 9, “vestidos ambos de preto, de face tão macilenta e de olhos tão luzidios”.

Ora, como já referimos anteriormente, a propósito das *bruxas*, os animais pretos parecem estar ligados ao *diabo*, também através do pacto com as *bruxas*.

Devido à relação existente entre as cores (“o negro brilhante e quente, saído do rubro, representa, por sua vez, a soma das cores.” <sup>371</sup>), segue-se o *vermelho*:

Universalmente como o símbolo fundamental do princípio de vida, com a sua força, o seu poder e o seu brilho, o vermelho, cor de fogo e de sangue, possui, entretanto, a mesma ambivalência simbólica destes últimos, sem dúvida, visualmente falando, conforme seja claro ou escuro. <sup>372</sup>

Em LM 34, aquando da primeira aparição (que corresponde ao segundo encontro, já que o primeiro apenas é referido), “uma luz vermelha iluminou o seu homem”, vinda da cova donde surgiu a moura, e, da segunda, “fumo e fogo precediam a mulher”; em LM 35, uma das designações da pedra “por onde a moura saía” é “rocha encarniçada”; em LM 42, LM 61 e LM 24, o encantado é um *mourinho* “de gorro encarnado” (“vermelho”, em LM 42); em LM 21, “O homem acordou, quis acender a luz, mas impedi-lhe que

---

<sup>370</sup> *Idem*, p. 446.

<sup>371</sup> *Idem*, p. 542.

<sup>372</sup> *Idem*, p. 686.

ferisse lume”; e, em LM 26, o fogo do forno (“em ala viva” e “em labareda”); tal como o fogo com que se queimam as roupas dos *lobisomens*, ou das fogueiras à volta das quais as *bruxas* dançam e cantam, durante os seus *sabat*, ou as fogueiras por cima das quais se salta, durante as festas dos *santos populares*.

O vermelho-claro, brilhante, centrífugo, é diurno, masculino, tónico, incitando à acção, lançando como um sol o seu brilhante sobre todas as coisas com um imenso e irredutível poder (KANC). O vermelho escuro, pelo contrário, é nocturno, feminino, secreto e, no limite, centrípeto; ele representa não a expressão, mas o mistério da vida. Um seduz, encoraja, provoca, [...]; o outro alerta, retém, incita à vigilância e, no limite, inquieta: [...] <sup>373</sup>

Em LM 40 (LM 50 e LM 3) e em LM 53 (LM 17), encontramos referências directas ao *sangue* (cuja simbologia veremos mais adiante), sem menção da cor, e, em LM 33, menciona-se a cor, mas não se dá a certeza sobre a natureza do líquido – “começou a escorrer um líquido viscoso, vermelho-escuro, como sangue!”.

Este vermelho nocturno e centrípeto é a cor do **fogo central** do homem e da terra, o do ventre e do atamor dos alquimistas onde, pela **obra ao rubro**, se opera a digestão, o amadurecimento, a geração ou a regeneração do homem ou da obra. [...]

Subjacente à verdura da terra, à negrura do Vaso, este vermelho eminentemente **sagrado** e **secreto** é o mistério vital escondido no fundo das trevas e dos oceanos primordiais. [...]

Iniciático, este vermelho escuro e centrípeto reveste-se assim de um significado funerário: *A cor púrpura, segundo Artemidorus, tem relação com a morte* (Ste. Croix, *Mystères do Paganismo em PORS*, 136-137). Pois esta é, com efeito, a

---

<sup>373</sup> *Ibidem*.

ambivalência deste vermelho de sangue profundo: escondido, ele é a condição da vida. Espalhado, significa a morte.<sup>374</sup>

Continuando com as cores consideradas “quentes”, aparece o *amarelo*, cuja presença constante nestas lendas está ligada a duas das suas *nuances*, a cor do sol e a cor do ouro, ambas *douradas*.

Intenso, violento, agudo até à estridência, ou amplo e ofuscante como um metal em fusão, o amarelo é a mais quente, a mais expansiva, a mais ardente das cores, difícil de desvanecer, e que extravasa sempre os limites em que se pretende encerrá-la. Os raios do Sol, atravessando o azul dos céus, manifestam o poder das divindades do Além. [...]

A **Luz de Ouro** torna-se, por vezes, um caminho de comunicação nos dois sentidos, um mediador entre os homens e os deuses. [...]

Sendo de essência divina, o amarelo dourado torna-se, na Terra, o atributo do poder dos príncipes, dos reis e dos imperadores, para proclamar a origem divina do seu poder. [...]

O amarelo é a cor da eternidade, do mesmo modo que o ouro é o metal da eternidade.<sup>375</sup>

Para além do ouro dos tesouros, encontramos os seguintes objectos dourados: em LM 40, o punhal do governador, “com embutidos em ouro”; em LM 40, LM 50 e LM 3, “um cinto bordado a ouro”; em LM 45 e LM 31, “um belo cinto de ouro”; em LM 7, “a pentear-se com um pente de ouro”; e em LM 21, “trazendo ao pescoço um grande colar de ouro, e nos braços brilhavam óptimas pulseiras do mesmo metal”. Há, ainda, a “cobrinha côr de oiro” de LM 42 e LM 24, e os cabelos das mouras de LM 38 (“loiros”), de LM14 e de LM 26 (“de ouro”).

Quanto ao Sol, em LM 34: “E o homem saiu correndo, agora saudado pela luz doirada do Sol.”; em LM 38 (e LM 48): “Com os

---

<sup>374</sup> *Ibidem*.

<sup>375</sup> *Idem*, p. 58.

primeiros raios de luz, os teus olhos darão dois estalos, e tu ficarás a ver de novo...”; em LM 39: “O Sol brilhava a grande altura, fazendo refulgir as cotas de malha e os capacetes dos guerreiros no arraial.”; em LM 40: “Manhã de Primavera. Manhã bonita, cheia de sol, irradiando perfume.”; em LM 45: “e, numa manhã de sol, lá partiu com os alforjes cheios para as necessidades da jornada.”; em LM 50: “Rompeu então o sol, maravilhoso globo de fogo e rosa luminoso saindo da terra sem ruído, sem angústia.”; em LM 3: “Como é belo o nascer do sol na nossa província!”; em ELAP/M 6: “De manhã, acordou com o sol a bater-lhe no rosto”.

O Sol é a **fonte** da luz, do calor e da vida. Os seus raios representam as **influências celestes** – ou espirituais – recebidas pela terra. [...]

Além de *vivificar*, a irradiação do Sol *manifesta* as coisas, não só na medida em que as torna perceptíveis, como na medida em que representa a *extensão* do ponto de partida, na medida em que ele *mede* o espaço. <sup>376</sup>

A luz do sol está, obviamente, ligada a todas as partes do *dia*, independentemente da sua intensidade:

A primeira analogia do dia é a de uma sucessão regular: nascimento, crescimento, plenitude e declínio da vida. [...] as estações do ano parecem repetir em maior escala [do que a da lua] as quatro partes do dia: a Primavera, a manhã; o Verão, o meio-dia; o Outono, o pôr-do-Sol; o Inverno, a noite. Desde os tempos mais longínquos que se impôs a analogia entre o dia, o mês (lunar) e o ano. <sup>377</sup>

Em LM 33: “Espiaava o movimento aparente do Sol no horizonte, indicando a caminhada do dia.”. Em LM 34: “Quando chegou a casa, era já dia.”. Em LM 35: “Subia todas as tardes, com

---

<sup>376</sup> *Idem*, pp. 610 e 611.

<sup>377</sup> *Idem*, p. 263.

o sol a pino, a serra de Monchique e só voltava à noite para casa.”. Em LM 36: “Teria de lavar nessa manhã as peças de roupa que a mãe lhe entregara e estar de volta a casa antes de o sol estar a pino.”. Em LM 37: “Já manhã alta, Julião chega a casa.”. Em LM 38 (e LM 48): “amanhã de manhã, antes do sol nascer, senta-te à tua porta...”; Em LM 40: “Durante horas ele fica sozinho, até que o tempo atravessa a fronteira da noite e entra nos mistérios do dia...”; “Quando a madrugada volta a romper, os cristãos, dispostos a tentar de novo o ataque”. Em LM 42 (e LM 24): “Toda a sua vida se resumia, desde a alba até à noitinha, nos cuidados com o seu rebanho”; “Uma manhã, acabara a mulher de abafar o leite da véspera”. Em LM 46 (e LM 11): “Na manhã seguinte, a primeira coisa que o cristão fez foi voltar ao local da cena da noite anterior.” (LM 46); “trabalhou naquela faina dia e noite”;. Em LM 59 (e L34): “o carpinteiro [...] pousava às portas de Loulé, pela madrugada.”. Em LM 53 e LM 17, o mouro começou a oração de encantamento ao “meio-dia em pino”, mas “arremessou-a ao poço, quando já no céu se viam a lua e as estrelas”. Em LM 54: “Ao acordar, pela manhã, os olhos negros da moura brilhavam finalmente”. Em LM 61: “deixou o marido o seu trabalho do campo às onze horas do dia e foi espreitar a mulher”. “Em LM 13: “no momento do nascer do sol, os teus olhos darão dois estalos”. Em LM 21: a moura tem a possibilidade de se “transformar em outro animal, racional ou irracional, desde a meia noite da vespera de S. João até o outro dia, ao nascer do sol”, altura em que voltará a ter a forma de uma cobra. Em LM 26: “De manhã muito cedo realizou a compra de uma celha; foi ao mar, que lhe não ficava longe, encheu-a de água salgada, e esperou que anoitecesse, escondido em uma furna.”. Em LM 28: “apenas nasceu o sol, dirigiu-se a uma horta e dela trouxe uma boa porção de salsa”. Em LM 32, é durante o dia, “todos os dias”, que a velha Barbaças deverá levar uma galinha à “menina”. Em ELAP/M 9: “mas, de dia, foram espreitar para dentro da referida fenda”. Em ELMO 1: “Certo dia, [...], farto de apanhar gravetos para a lareira”. Em LMO 1:



“Contava-se que, um dia, D. Morte apareceu a um garoto”. Em LMO 2: “Um dia, quando estavam ambos junto à lareira”.

O meio-dia marca uma espécie de instante sagrado, uma paragem no movimento cíclico, antes que se rompa um frágil equilíbrio e que a luz se incline para o seu declínio. Ele sugere uma imobilização da luz no seu curso – o único momento sem sombra – uma imagem da eternidade.<sup>378</sup>

Em LM 35: “Subia todas as tardes, com o sol a pino, a serra de Monchique”; em LM 36: “Teria de [...] estar de volta a casa antes de o sol estar a pino.”; em LM 53 e LM 17: “dirigiram-se ambos, [...] era meio-dia em pino, ao Poço do Vaz Varela.”; em LM 61: “às onze horas do dia e foi espreitar a mulher” (portanto, o conflito que originou o triste desfecho deu-se por volta do meio-dia); em LM 8 (e LM 52): “aparecia todos os dias ao meio dia em ponto uma formosa dama”; em LMO 3: “Certo dia, por volta do meio-dia, um homem de Espiche encontrou D. Morte” e o segundo encontro, “no dia marcado”, só pode ter sido também ao meio-dia, pois a *morte* tinha combinado “ – Daqui a um mês, tenho um encontro marcado contigo, a esta hora, para te levar!”.

A moura de LM 48 (e LM 13) vem vestida de *azul* e (como em LM 38) tem “olhos azuis lindos, como o céu do Algarve em certos dias de luz”. O azul está *omnipresente*, no céu do Algarve, de forma explícita ou implícita.

[...] O azul é a mais **imaterial** das cores: a natureza apresenta-o geralmente como feito apenas de transparência, isto é, de vazio acumulado, vazio do ar, vazio da água, [...].

Aplicada a um objecto, a cor azul suaviza, abre e desfaz as formas. Uma superfície pintada de azul já não é uma superfície, um muro azul deixa de ser um muro. [...] Imaterial em si mesmo,

---

<sup>378</sup> *Idem*, p. 446.

o azul desmaterializa tudo o que se liga a ele. É o caminho do infinito, onde o real se transforma em imaginário.<sup>379</sup>

Do mesmo modo (mais implícito do que explícito) está presente o *verde*, em todas as alusões à primavera, na vegetação (nos “silvados” que as *bruxas* transpõem), e apenas em LM 40, no turbante do governador de Loulé.

Equidistante do azul celeste e do vermelho infernal, ambos absolutos e inacessíveis, o verde, valor médio, mediador entre o calor e o frio, o alto e o baixo, é uma cor tranquilizante, refrescante, *humana*. [...] O verde é cálido. E a vinda da primavera manifesta-se pelo derretimento dos gelos e pela queda das chuvas fertilizantes.

O verde é a cor do reino vegetal a reafirmar-se, das suas águas regeneradoras e lustrais, às quais o baptismo dá todo o seu significado simbólico.<sup>380</sup>

### 2.2.3. MATERIAIS

E o ouro aparece, ainda, como *material de construção*: a sala de LM 38 (“As paredes eram de ouro. E de ouro o belo tecto também.”), LM 48 e LM 13 (“ampla sala de paredes e colunas de ouro maciço”).

Independentemente do tesouro propriamente dito, há que referir a riqueza dos materiais em que os palácios subterrâneos são construídos (incluindo, obviamente, as escadarias), palácios que, por vezes, fazem parte desse tesouro, isto é, estão incluídos na *recompensa*:

---

<sup>379</sup> *Idem*, p. 105.

<sup>380</sup> *Idem*, p. 682.

[...] A pedra trabalhada, pois, não é senão obra humana; ela dessacraliza a obra de Deus, ela simboliza a acção humana substituindo a energia criadora. [...] <sup>381</sup>

As pedras preciosas são o símbolo de uma **transmutação do opaco em translúcido** e, no sentido espiritual, das trevas em luz, da imperfeição em perfeição. [...] <sup>382</sup>

Segundo a tradição bíblica, devido ao seu carácter imutável, a pedra simboliza a **sabedoria**. A pedra é muitas vezes associada à água. [...] Ora, a água simboliza também a sabedoria. <sup>383</sup>

A escadaria de LM 38 e LM 48 é “de mármore” e a de LM 13, “do mais puro e fino porfido”; em LM 42 e LM 24, “uma magnífica escada de alabastro”; e LM 61, uns “degraus do mais fino jaspe”.

O palácio de LM 42 e LM 24 é “de cristal de rocha” e o de L22, não sendo subterrâneo nem encantado, “de mil colunas finas de mármore rosa”.

#### 2.2.4. VEGETAIS

Em L8 e L34, a fonte está situada junto de um “bonito” e “viçoso” canavial.

[...] o crescimento da cana saída das águas primordiais representa a manifestação [...]

Por outro lado, a cana é dotada de poderes purificadores e protectores. [...]

Os anos do calendário asteca são colocados sob quatro signos, entre os quais o da cana. A cana (verde) é associada ao

---

<sup>381</sup> *Idem*, p. 510

<sup>382</sup> *Idem*, p. 513.

<sup>383</sup> *Idem*, p. 514

Este, pátria da Renovação. Era, para os antigos mexicanos, um símbolo de fertilidade, de abundância e de riqueza (SOUP). <sup>384</sup>

Em LM 28, aparece, também, a salsa e, como já vimos, as *bruxas* voam por cima dos silvados. Mas são as árvores que assumem especial importância: em LM 33 é “uma árvore” que é “cortada cerce” e, em LM 28, o homem costuma dormir debaixo de uma “ávore” *qualquer*.

Símbolo da vida, em perpétua evolução, em ascensão para o céu, a árvore evoca todo o simbolismo da verticalidade; [...] Por outro lado, serve também para simbolizar o carácter cíclico da evolução cósmica: morte e regeneração; as frondosas, sobretudo, evocam um ciclo, pois despojam-se e cobrem-se todos os anos de folhas.

A árvore põe também em comunicação os três níveis do cosmos: o subterrâneo, com as suas raízes abrindo caminho nas profundezas onde penetram; a superfície da terra, com o tronco e os primeiros ramos; as alturas, com os seus ramos superiores e o seu ponto mais alto, atraídos pela luz do céu. [...] Reúne todos os elementos: a água circula com a sua seiva, a terra integra-se no seu corpo através das raízes, o ar alimenta as suas folhas, o fogo brota quando esfregamos dois paus. <sup>385</sup>

Em LM 44, LM 25 e LM 32, a *árvore* é uma “alfarrobeira” – a acrescentar ao simbolismo de qualquer árvore, há o facto de ser a alfarrobeira (trazida pelos mouros) uma árvore importante no Algarve: é praticamente silvestre e, gratuitamente, alimenta e dá uma sombra fantástica (em LM 32, a “menina” aparece mesmo “junto duma alfarrobeira”). Há, ainda, situações em que a árvore é identificada como “uma carvalha” (LM 45 e LM 31), um “carvalho” (LM 50) ou “uma carvalheira” (LM 3). Num episódio lendário, a moura aparece entre duas azinheiras, local onde o pretendente a

---

<sup>384</sup> *Idem*, p. 150.

<sup>385</sup> *Idem*, p. 89.

*desencantador* teria de bater-se com um monstro – a azinheira pertence ao género dos *carvalhos*.

Árvore sagrada em numerosas tradições, o carvalho é investido dos privilégios da **divindade** suprema do céu, sem dúvida porque atrai o raio e simboliza a majestade [...]. Indica sobretudo solidez, força, longevidade e altura, tanto no sentido espiritual como material.

O carvalho é, em todos os tempos e em todos os lugares, sinónimo de **força**: de facto, é esta a impressão que nos dá esta árvore quando adulta.<sup>386</sup>

Há duas lendas em que as *flores* assumem especial relevo: em LM 54, Dinorah vivia rodeada de “jardins de maravilha, onde bailavam exóticas danças flores de todo o mundo”; e em LM 28, para a moura ser desencantada, a salsa terá de atingir a sua floração plena (“Na primeira noite em que se manifestou completa a florescência da salsa, ao dar as doze horas, apareceu a moura”):

Apesar de cada flor ter, pelo menos secundariamente, um símbolo próprio, a flor, em geral, não deixa de ser um símbolo do **princípio passivo**. O *cálice* da flor é, tal como a taça, o receptáculo da *Actividade celeste*, entre cujos símbolos devemos citar a chuva e o orvalho. Além disso, o desenvolvimento da flor a partir da terra e da água (**lótus**) simboliza o da manifestação a partir desta mesma substância passiva.<sup>387</sup>

Mas em LM 54, o trovador passou “numa tarde de Primavera, começavam as amendoeiras a florir”, de manhã, “tudo, tudo à volta deles eram pétalas brancas de noivar” e “todos os anos, pela Primavera, Alá manda-lhes as flores de amendoeira para que possam noivar”:

---

<sup>386</sup> *Idem*, p. 165.

<sup>387</sup> *Idem*, p. 329.

A amendoeira, cuja floração acontece muito cedo, é o sinal do renascimento da natureza e da vigilância atenta aos primeiros sinais da Primavera. É igualmente o símbolo da fragilidade, porque as suas flores, as primeiras a abrir-se, são as mais sensíveis às últimas geadas...”<sup>388</sup>

Na Torre de Bias, viveu uma jovem moura que costumava dar frutos aos pobres, pois que seu pai a proibira de lhes dar dinheiro (Allah, no entanto, transformava, por vezes, esses frutos em dinheiro).

Símbolo da abundância, que transborda do corno da deusa da fecundidade ou das taças dos banquetes dos deuses. Em virtude dos grãos que contém, Guénon comparou o fruto ao ovo do mundo, símbolo das origens.<sup>389</sup>

Santo António apareceu, em Casais, no campo, junto de uma estrada, em cima de uma oliveira.

Árvore de uma riqueza simbólica muito grande: paz, fecundidade, purificação, força, vitória e recompensa.

Na Grécia, era consagrada a Atena [...]. A oliveira participa dos valores simbólicos atribuídos a Atena<sup>390</sup>, de quem é a árvore consagrada.

[...] A oliveira simboliza, em definitivo, o Paraíso dos eleitos.<sup>391</sup>

---

<sup>388</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>389</sup> *Idem*, p. 340.

<sup>390</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant : “[...] a figura de Atena evoluiu muito na Antiguidade e, de uma forma constante, no sentido de uma espiritualização. Dois dos seus atributos simbolizam os termos desta evolução: a serpente e a ave. Antiga deusa do mar Egeu, saída dos cultos ctonianos (a serpente), elevou-se a uma posição dominante nos cultos uranianos (a ave): deusa da fecundidade e da sabedoria; virgem, protectora das crianças; guerreira, inspiradora das artes e dos trabalhos da paz.”, p.95.

<sup>391</sup> *Idem*, pp. 486 e 487.

Embora estejam secos, os “gravetos” já foram ramos de árvores e, em ELMO 1, já formavam “um pesado feixe de lenha”:

O feixe de lenha (**sin**) é, na China antiga, o símbolo do composto humano transitório, que a sucessão da vida e da morte ata e desata. [...] O feixe de lenha seca encerra as riquezas do espírito e as energias do fogo, o conhecimento e os poderes.<sup>392</sup>

#### 2.2.5. VESTUÁRIO

Já no Antigo Testamento, o vestuário pode significar, ao manifestá-lo, o carácter profundo daquele que o usa. [...] O vestuário não é, portanto, um atributo exterior, estranho à natureza do ser que o usa; ele exprime, pelo contrário a realidade essencial e fundamental. [...]

Seria impossível encontrar um melhor exemplo do simbolismo da roupa na sua formulação gnóstica mais elaborada: o vestuário como símbolo do próprio ser do homem.<sup>393</sup>

As mouras encantadas vêm “vestidas”, de branco ou de azul (LM 33, LM 35, LM 48, LM 13 e LM 14). O seu aspecto é de uma “figura diáfana” (em LM 33) e “sob a aparência de um anjo” (em LM 13).

As roupas brancas, brilhantes, luminosas, permitem identificar imediatamente os anjos (*Mateus*, **28**, 3; *Lucas*, **24**, 4).<sup>394</sup>

Em LM 35 e em LM 37, trazem um “manto branco”:

---

<sup>392</sup> *Idem*, p. 318.

<sup>393</sup> *Idem*, p. 689.

<sup>394</sup> *Ibidem*.

Na tradição celta, os homens do *grande mundo do leste* dizem a Dagda: *aquele que se envolve com o manto adquire o aspecto, a forma e o rosto que quer durante o tempo que o leva sobre si*. Símbolo das **metamorfoses** por efeito de artifícios humanos e das diversas personalidades que um homem po[d]e assumir.<sup>395</sup>

Em LM 35, a moura “velou o rosto” e, em LM 54, pediu ao trovador “um véu para noivar”.

Hijab, véu, quer dizer em árabe o que separa duas coisas. Significa, portanto, segundo é colocado ou retirado, o *conhecimento escondido ou revelado*. [...]

O véu, em última instância, pode, portanto, ser considerado mais como um intermediário do que como um obstáculo; ocultando apenas pela metade, convida ao conhecimento; todas as mulheres sedutoras sabem disso, desde que o mundo é mundo.

O símbolo define-se também pelo esoterismo: aquilo que se revela velando-se, aquilo que se vela revelando-se.<sup>396</sup>

Para que um *lobisomem* deixe de o ser é preciso queimar as suas roupas – esta é, talvez, a situação mais evidente desta identificação das características do homem com as suas vestes.

Próprio do homem, pois nenhum animal o usa, o vestuário é um dos primeiros indícios duma consciência da nudez, duma consciência de si, da consciência moral. É também revelador de alguns aspectos da sua personalidade [...].

Na tradição do Islão uma mudança ritual da roupa anuncia a passagem de um mundo a outro.

---

<sup>395</sup> *Idem*, p. 437.

<sup>396</sup> *Idem*, pp. 690 e 691.



Por oposição às vestes, temos o caso das *bruxas* que, segundo alguns dizem, dançam nuas, à volta da fogueira, nos seus sabat.

A nudez do corpo é, na óptica tradicional, uma espécie de regresso ao estado primordial, à perspectiva *central* [...]; é a abolição da separação entre o homem e o mundo que o rodeia, em função d[a] qual as energias passam de um para o outro sem barreiras: daí a nudez ritual, talvez lendária, dos guerreiros celtas no combate; a de certas dançarinas sagradas; e até de alguns feiticeiros, particularmente receptivos, nesse caso, às forças inferiores.<sup>397</sup>

#### 2.2.6. ADORNOS

Em L8, é dado especial relevo ao “turbante verde” do governador:

Símbolo de dignidade e de poder em três planos diferentes: nacional, para o árabe; religioso para o muçulmano; profissional (profissões civis, por oposição às militares). [...]

O turbante é um sinal distintivo do muçulmano em relação ao infiel; marca a separação entre a fé e o seu contrário. [...]

O **verde** é a cor do Paraíso, e a cor preferida, diz-se, de Maomé. Mas, segundo a tradição, ele não usava turbante desta cor. No entanto, o uso do turbante verde é a insígnia dos seus descendentes.<sup>398</sup>

Em várias lendas (LM 33, LM 40, LM 45, LM 50 e LM 3), é dado um *cinto*, como oferta, mas que, afinal, funciona como instrumento de vingança, ou (em LM 45 e LM 31) objecto facilitador de outro qualquer intuito contrário à vontade de quem o recebe.

---

<sup>397</sup> *Idem*, p. 477.

<sup>398</sup> *Idem*, p. 667.

[...] Preso em torno dos rins no nascimento, o cinto *religa* a unidade ao todo, ao mesmo tempo que *liga* o indivíduo. Toda a ambivalência da sua simbologia se resume nestes dois ver[b]os. Ao religar (atar com força), o cinto tranquiliza, conforta, dá força e poder; ao ligar (apertar, prender), leva, em troca, à submissão, dependência, e, portanto, à restrição, escolhida ou imposta, da liberdade. [...]

O cinto protege contra os maus espíritos, da mesma maneira que os cinturões de protecção em volta das cidades as protegiam dos inimigos.<sup>399</sup>

Nestas lendas, o cinto resulta, assim, numa traição, pois, sendo por tradição um símbolo de protecção e de união, facilmente ilude quem o aceita, mais do que, provavelmente, outro objecto qualquer. Também em ELLO 1 os dois pescadores usam uma “cinta” para tentar prender o burro, submetê-lo, para o usarem como transporte; o facto de não terem conseguido tirá-la, e de o homem (com toda a probabilidade, um *lobisomem*) continuar a exibi-la após a sua transformação, pode significar a “dependência imposta” da sua condição.

Em LM 21, a moura exhibe “ao pescoço um grande colar” e, nos braços, “óptimas pulseiras” (“Duma forma geral, simboliza [o colar] um **elo** entre aquele ou aquela que o usa e aquele ou aquela que lho ofereceu ou impôs.”<sup>400</sup>), que também têm em comum com o cinto o facto de serem circulares:

O círculo protector toma a forma, para o indivíduo, da argola (ou aro), da bracelete, do colar, do cinto, da coroa. [...]

Estes círculos desempenhavam o papel, não só de adornos, como de *estabilizadores, mantendo a coesão entre a alma e o corpo...* [...]

---

<sup>399</sup> *Idem*, pp. 198 e 199.

<sup>400</sup> *Idem*, p. 210.

Esse mesmo valor simbólico explica o facto de anéis e braceletes serem retirados ou proibidos àqueles cuja alma deve estar livre para se evadir, como os mortos, ou elevar-se para a divindade, como os místicos.<sup>401</sup>

Poderemos, então, inferir, mais uma vez, que as *mouras encantadas* se encontram prisioneiras num *limbo* qualquer entre a vida e a morte, usando objectos próprios da arte de seduzir, para melhor cativarem quem estiver disposto a libertá-las.

### 2.2.7. OUTROS OBJECTOS

Associada ao leite, temos, em LM 42 e LM 24, a “escudela” (taça de madeira) em que a senhora deu a beber leite à cobrinha cor de oiro, embora uma parte da sua simbologia seja comum à do “vaso” (que já analisámos anteriormente).

O simbolismo muito difundido da taça apresenta-se sob dois aspectos essenciais: o do vaso da *abundância*, e o do vaso que contém a *bebida da imortalidade*.

No primeiro caso, ela é muitas vezes comparada com o seio materno que produz o leite. [...]

A taça, utilizada pelas libações rituais como nas refeições profanas, serviu de suporte a um simbolismo bastante desenvolvido nas tradições judaica e cristã. [...]

Mas a tónica principal do simbolismo da taça recai, na Bíblia, sobre o **destino humano**: o homem recebe das mãos de Deus o seu destino como uma taça, ou como contido numa taça. [...]

---

<sup>401</sup> *Idem*, p. 204.

A taça simboliza não só o conteúdo, mas a essência de uma **revelação**.<sup>402</sup>

Em duas situações (LM 33 e LM 40), os cintos “cortam cerce” duas árvores, e em LM 33, tal como em LM 40, LM 50 e LM 3, é a “faca” o instrumento de que se serve uma mulher para cortar, num caso, o bolo, no outro, um pão, tentando satisfazer a sua curiosidade, mas impedindo a realização do desencantamento:

[...] o simbolismo geral dos instrumentos cortantes, que se aplica plenamente aqui: é o princípio activo que modifica a matéria passiva. [...]

Nas regiões mais díspares, a faca tem o poder de afastar as influências maléficas, o que parece ligado a um dos aspectos do simbolismo do ferro (DAMS, ELIF).

O símbolo da faca está com frequência associado à ideia de execução judicial, de morte, de vingança, de sacrifício [...].<sup>403</sup>

Também a *vassoura* está “relacionada com o universo feminino da cozinha, da lida da casa, da limpeza e da ordem”. Símbolo indubitavelmente associado às bruxas, “a vassoura era originalmente uma cana ou pau com giestas ou qualquer outro elemento vegetal numa das pontas. Quando colocada ao alto, pode assemelhar-se a uma figura humana de farta cabeleira. Árvore esquemática, a vassoura não possui raízes e por isso permite o movimento, o voo.”<sup>404</sup>

Humilde instrumento doméstico na aparência, a vassoura não deixa de ser um signo e um símbolo do poder sagrado. Nos templos e nos santuários antigos, a vassoura é um serviço de culto. Trata-se de eliminar do chão todos os elementos que

---

<sup>402</sup> *Idem*, pp. 627 e 628.

<sup>403</sup> *Idem*, p. 314.

<sup>404</sup> Maria Teresa Meireles, *Fadas, Mouras, Bruxas e Feiticeiras*, p. 27.

vieram sujá-lo do exterior e isso só pode ser feito por mãos puras. [...]

[...] Mas, se a vassoura inverte o seu papel protector, torna-se instrumento de malefício e é nos cabos de vassoura que as feiticeiras de todos os países saem pelas chaminés e vão para o sabbat. Símbolo fálico, talvez, mas também e sobretudo símbolos de poderes, que a vassoura deveria ter vencido, mas que se apoderam dela e pelos quais ela se deixa levar. <sup>405</sup>

O outro objecto associado às bruxas, como já referimos, é o *caldeirão*, também ele ligado à lida da casa, especialmente à cozinha.

Este outro objecto mágico, o caldeirão, é sem dúvida descendente de um novo artefacto de importância capital para a vida das comunidades, que irrompe na história na transição do Mesolítico para o Neolítico: o vaso de cerâmica. Objecto do quotidiano, mas essencial para o armazenamento e conservação dos alimentos, ele contribui para a criação do tipo da economia excedentária resultante das práticas agrícolas e, conseqüentemente, para a repartição de tarefas, a especialização das aptidões individuais, a mobilidade e a estratificação das sociedades. Também foi evoluindo, ao longo do tempo, nas formas, na decoração e nas técnicas de manufactura, acompanhando e, por sua vez, motivando, pensamentos e ideias. <sup>406</sup>

E Gabriela Morais conta a evolução do vaso de cerâmica até se tornar o caldeirão onde as *bruxas* fazem as suas *poções* e outros feitiços:

---

<sup>405</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 677.

<sup>406</sup> Gabriela Morais, *Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, p. 40.

Disse-se, a propósito do objecto mágico caldeirão, que este era o descendente dos primeiros potes de cerâmica. Se o vaso campaniforme (*beaker*) aparece como sendo um tipo especializado de cerâmica requintada, que evoluiu essencialmente a partir de uma longa tradição local, nesta sequência se insere também a manufactura dos vasos de metal, de cobre, bronze, ouro ou ferro. E, dos vasos pequenos, rapidamente se passou ao caldeirão.

E mais elucidativo do que o mapa citado acima [o mapa da expansão dos vasos campaniformes ou *bell-beakers*], é o mapa da expansão dos caldeirões, na época final do bronze, II/I milénio a.C., onde Irlanda e Portugal estão claramente pontilhados, indicando as flagrantes semelhanças.

A difusão dos caldeirões entre Portugal e a Irlanda constitui, aliás, prova do fluxo e refluxo de influências entre estes dois países. E reveste-se de uma qualidade digna de realce por se relacionar directamente com uma das características de objecto mágico: o contexto marcadamente sagrado e ritual.<sup>407</sup>

Apenas em LM 50 e LM 3 a moura traz consigo uma “vara mágica”:

Como o bastão, a varinha é símbolo de poder e de clarividência, seja de um poder e de uma clarividência vind[o]s de Deus, seja de um poder e de uma clarividência mágic[o]s, subtraídos às forças celestes ou recebidos do demónio: a varinha do mágico, da feiticeira, da fada. [...]

Entre os Celtas, instrumento mágico por excelência, a varinha é o símbolo do poder do druida sobre os elementos.<sup>408</sup>

Poder tem também a *cruz*, presente em várias ocasiões – em *matéria* ou não: em LM 33, a mulher de Diogo “persignou-se” quando viu o *sangue* e ouviu o grito de mulher; em LM 34, Joana *vence* a moura, “empunhando a cruz”; em LM 36, o mouro jura

---

<sup>407</sup> *Idem*, p. 42.

<sup>408</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 676.

“sobre a cruz”; em LM 40, “benzendo-se e rezando, o carpinteiro compreende tudo”; em LM 50, o carpinteiro, “cheio de terror, persignou-se e correu dali para fora”; em LM 3, “o carpinteiro fez o sinal da cruz e dirigiu-se de corrida para casa”; em ELAP/M 7, Maria Isabel da Conceição Oliveira “começa a rezar os três credos em cruz”.

[...] A cruz é o terceiro dos quatro símbolos fundamentais (segundo CHAS), juntamente com o centro, o círculo e o quadrado. Ela estabelece uma relação entre os três: por intersecção dos seus dois braços que coincide com o centro, ela abre o centro para o exterior; inscreve-se no círculo que divide em quatro segmentos; gera o quadrado e o triângulo, quando as suas extremidades são ligadas por quatro linhas rectas. A simbologia mais complexa deriva destas simples observações: elas deram origem à linguagem mais rica e mais universal. Como o quadrado, a cruz simboliza a terra, mas exprime os seus aspectos intermediários, dinâmicos e subtis. A simbologia do quatro liga-se em grande parte à da cruz, mas sobretudo ao facto de ela designar um certo jogo de relações no interior do quatro e do quadrado. A cruz é o mais *totalizante* dos símbolos (CHAS, 365).<sup>409</sup>

Algumas mouras aparecem penteando os seus cabelos com pentes de ouro. Como já vimos, a propósito da *sereia*, o pente tem uma simbologia fortemente ligada à sexualidade. No entanto, “o pente também é aquele que *mantém juntos* os cabelos, isto é, os componentes da individualidade no seu aspecto de força, de nobreza, de capacidade de elevação espiritual”.<sup>410</sup> Voltamos, assim, a encontrar símbolos relacionados, simultaneamente, com a sexualidade e a evolução espiritual, sugerindo que ambas são as componentes principais da vida do ser humano.

---

<sup>409</sup> *Idem*, p. 245.

<sup>410</sup> *Idem*, p. 519.

Existe, ainda, nestas histórias, um objecto particular – a “gadanha” – só usado por uma personagem – a *morte*.

Símbolo da morte, na medida em que a gadanha, tal como a morte, iguala todas as coisas vivas. Mas foi só a partir do séc. XV que a gadanha começou a aparecer nas mãos de um esqueleto, para significar a **inexorável igualizadora**. No Antigo e no Novo Testamento, fala-se sempre de foice, e não de gadanha, para ceifar as ervas daninhas; mas surge mais como instrumento de castigo, e portanto discriminatório, e não como instrumento geral da morte, e por isso igual para todos. É nas mãos do velho Saturno, o deus coxo do tempo, que mais comumente aparece a foice, ou a gadanha, como instrumento que ceifa, cegamente, tudo o que vive. A passagem da foice para a gadanha não fez mais do que acompanhar a evolução dos utensílios agrícolas. <sup>411</sup>

#### 2.2.8. FORMAS E NÚMEROS:

Se, em todos os exemplos apontados, estamos perante o simbolismo cristão da cruz, o mesmo nem sempre acontece no caso das *encruzilhadas*:

A importância simbólica da encruzilhada é universal. Está ligada à situação de cruzamento de caminhos, que faz da encruzilhada como que o centro do mundo, verdadeiro centro do mundo para quem nela se situa. [...] <sup>412</sup>

Estes “cruzamentos” (nos vários sentidos) acontecem com algumas entidades cristãs – *Santos* ou a *Nossa Senhora* –, mas sobretudo com entidades míticas, especialmente *lobisomens*, *bruxas* ou *feiticeiras*, *almas penadas* e outros *medos* (como já referimos anteriormente).

---

<sup>411</sup> *Idem*, p. 343.

<sup>412</sup> *Idem*, p. 283.



A encruzilhada é o encontro com o destino. Foi numa encruzilhada que Édipo encontrou e matou seu pai, Laio, e que a tragédia começou. [...]

Cada ser humano é em si mesmo uma encruzilhada onde se cruzam e se degladiam os diversos aspectos da sua pessoa. [...]

Os Romanos prestavam culto aos Lares das encruzilhadas, precisamente para nestas não encontrarem um destino nefasto. [...]

Na mitologia grega, uma divindade muito mal definida, de origem incerta, de uma esfera de acção ilimitada, identificada com Ártemis, com Deméter, com Apolo, ou ainda com outros deuses e deusas, foi chamada *a deusa das encruzilhadas*; era Hécate. Este nome *funcional* veio-lhe sem dúvida de quando se acordou fazer dela a senhora dos três mundos: o Céu, a Terra e os Infernos. [...]

Em toda a Europa, é nas encruzilhadas, como também no cimo dos montes malditos, que os diabos e as feiticeiras se encontram para celebrar os seus sabat. <sup>413</sup>

Também em LM 33, o bolo, de forma rectangular, deverá ser “dividido em quatro partes”, logo, dividido *em cruz* e formando quatro rectângulos mais pequenos.

“– Apenas um grande bolo. Assim, deste feitio... Estás a ver? – E desenhava com a mão uma espécie de rectângulo. [...] – Quero um bolo grande e muito branco, dividido em quatro partes.” (LM 33)

O *rectângulo* participa da simbologia geral do quadrado:

É o símbolo da terra, por oposição ao céu, mas é também, num outro nível, o símbolo do universo criado, terra e céu, por oposição ao incriado e ao criador; é a antítese do transcendente.

*O quadrado é uma figura antidinâmica, ancorada nos quatro lados. Simboliza a paragem, o instante antecipado. O quadrado implica uma ideia de estagnação, de solidificação; até mesmo a estabilização na perfeição: é o caso da Jerusalém*

---

<sup>413</sup> *Idem*, pp. 284 e 285.

*celeste. Enquanto que o movimento livre é circular, redondo, a paragem e a estabilidade são associadas a figuras angulosas, a linhas quebradas e irregulares* (CHAS, 30-31). [...] O número quatro é, portanto, de certa forma, o da Perfeição divina; de uma forma mais geral, é o nome do desenvolvimento completo da manifestação, o símbolo do mundo estabilizado.<sup>414</sup>

O bolo, ao ser dividido em quatro partes, dá origem a *quatro* rectângulos mais pequenos:

Os significados simbólicos do quatro estão ligados ao do quadrado e da cruz. *Desde épocas próximas da pré-história que o 4 foi utilizado para significar o sólido, o tangível, o sensível. A sua relação com a cruz fazia dele um símbolo incomparável de plenitude, de universalidade, um símbolo totalizador.* [...]

Existem quatro pontos cardeais, quatro ventos, quatro pilares do Universo, quatro fases da Lua, quatro estações, quatro elementos, quatro humores, quatro rios do Paraíso, quatro letras no nome de Deus (YHVH), do primeiro homem (Adão), quatro braços da cruz, quatro Evangelistas, etc. [...] O quatro simboliza o terrestre, a totalidade do criado e do revelado.<sup>415</sup>

Em ELAP/M 6, o rapaz está tomando conta de uma seca de figos num almanxar – uma eira, logo, um círculo.

**Segundo símbolo fundamental (segundo CHAS, 24), juntamente com o centro, a cruz e o quadrado.**

*O círculo é, em primeiro lugar, um ponto estendido; participa da sua perfeição. Assim, o ponto e o círculo têm propriedades simbólicas comuns: perfeição, homogeneidade, ausência de distinção ou de divisão... O círculo pode ainda simbolizar, não as perfeições ocultas do ponto primordial, mas*

---

<sup>414</sup> *Idem*, p. 549.

<sup>415</sup> *Idem*, p. 554.

*os efeitos criados; dizendo de outra forma, pode simbolizar o mundo, quando se distingue do seu princípio. [...]*<sup>416</sup>

A moura de LM 33 quer *um* bolo e, depois, oferece *um* cinto; Cássima oferece ao carpinteiro *um* cinto, também (LM 40, LM 50 e LM 3); D. Zarolha tem, primeiro, *um* sonho e, mais tarde, fica com *um* olho e salta-lhe o outro (LM 44 e LM 25); em L36, a moura está a pentear-se com *um* pente de ouro; em LM 32, D. Barbaças encontra *uma* menina que lhe pede que lhe leve, todos os dias, *uma* galinha. Estes são os casos mais evidentes e, talvez, os mais simbólicos, em que está expresso o número *um*, mas é frequente, em muitas lendas, *um* governador, *uma* filha, *um* castelo, *uma* moura, *um* moirinho, etc...

Encontramos também *um* rapaz e *um* gato preto (ELAP/M 6), *uma* burrinha branca (ELAP/M 7), *um* rochedo onde mal cabia *uma* pessoa, *um* vulto (ELAP/M 8), *um* burro (LLO 1 e ELLO 1), *um* homem (ELMO 1 e LMO 3) e *um* garoto (LMO 1).

Símbolo do homem de pé: único ser vivo a gozar dessa faculdade, a ponto de certos antropólogos fazerem da verticalidade um sinal distintivo do homem, ainda mais radical do que a razão.

O Um encontra-se igualmente nas imagens da pedra erguida, do falo erecto, do bastão vertical: representa o homem activo, associado à obra da criação.

O Um é igualmente o Princípio. Não manifestado, é dele que emana toda a manifestação e é a ele que ela regressa, esgotada a sua existência efémera; ele é o princípio activo; o criador. O Um é o lugar simbólico do ser, fonte e fim de todas as coisas, centro cósmico e ontológico.

Símbolo do ser, mas também da Revelação, que é a mediadora para elevar o homem, através do conhecimento, a um

---

<sup>416</sup> *Idem*, pp. 201 e 202.

nível superior. O Um é também o centro místico, de onde irradia o Espírito, como um sol.<sup>417</sup>

A moura de L2 quer os *dois* olhos do filho de Ant3nio; a de LM 38 (LM 48 e LM 13) dá ao almocreve *duas* barras de ouro; em LM 45 e LM 31, o rapaz traz da Moirama *dois* presentes; em LM 59, a vaca pariu *dois* bezerrinhos; em LM 7, o rapaz junte ao arado *dois* touros. E há mais situa33es de *pares*, como os *dois* amados (LM 41, LM 49, LM 54, LM 10 e LM 16 o pai e a filha (LM 39, LM 45, LM 46, LM 47, LM 51, LM 53, LM 6, LM 11, LM 12, LM 17, LM 26, LM 28 e LM 31), o marido e a mulher ((LM 33, LM 34, LM 40, LM 43, LM 47, LM 50, LM 59, LM 61, LM 3, LM 12, os LM 27, LM 32 e LMO 2), *dois* irm3os encantados em LM 49 (e LM 10), os *dois* amigos (LM 21 e ELLO 1), o casal de preto que se passeia pela praia ao anoitecer (ELAP/M 9) ou a m3e e o filho de LLO 1.

S3mbolo de oposi33o, de conflito, de reflex3o, este n3mero indica o equil3brio realizado ou de amea3as latentes. 3 o n3mero de todas as ambival3ncias e desdobramentos. 3 a primeira e a mais radical das divis3es (o criador e a criatura, o branco e o preto, o masculino e o feminino, a mat3ria e o esp3rito, etc.), aquela de que derivam todas as outras. Na Antiguidade foi o n3mero atribuído à M3e; designa o princ3pio feminino. E entre as suas tem3veis ambival3ncias, est3 o tanto poder ser o germe de uma evolu33o criadora como de uma involu33o desastrosa.

O n3mero dois simboliza o dualismo, sobre o qual se apoia qualquer dial3tica, qualquer esfor3o, qualquer combate, qualquer movimento, qualquer progresso.<sup>418</sup>

Em LM 34, Ant3nio levou “tr3s dias e tr3s noites a fio a cavar e a semear”; em LM 38 (LM 48 e LM 13), s3o *tr3s* os encantados – a moura que aparece a Jos3 Coimbra e os seus dois irm3os – e s3o *tr3s* as condi33es impostas pela moura ao almocreve: a primeira consiste

---

<sup>417</sup> *Idem*, p. 668.

<sup>418</sup> *Idem*, p. 270.

em ser “três vezes engolido e três vezes vomitado” pelo leão e, a segunda, em ser “três vezes abraçado” pela serpente; o governador de Loulé tem *três* filhas, logo, dá *três* pães ao carpinteiro; em LM 42 (e LM 24), o moirinho precisa de *três* meses para chegar à sua terra, durante os quais a mulher deve jejuar todos os dias; em LM 44 (e LM 25), quando D. Zarolha volta a sonhar com o tacho, tem o mesmo sonho “por *três* noites seguidas”; em LM 60, aparecem a dançar, na frente do rapaz, *três* animais diferentes, que são todos encantados. E há, também, outros *trios* (1+2, ou 1+1+1), como, por exemplo, os seguintes: em LM 33 – a moura / Diogo e a mulher; em LM 34 – a moura / António e Joana, e António / Joana e os filhos; em LM 35 – a moura / António e a mãe; António / dois amigos; em LM 36 – o mouro / Joana e a mãe; em LM 37 – Floripes / Julião e Aninhas; Floripes / Julião e o compadre Zé; o compadre Zé / Julião e Aninhas; em LM 41 (e LM 16) – Abdalá / Alina / Aziz; em LM 43 (e LM 27) – a mulher / o marido / o mouro; em LM 45 (e LM 31) – o rapaz / a moura / a família da moura; em LM 49 (e LM 10) – o jovem guerreiro / a filha do governador / o irmão de oito anos; o jovem guerreiro / a moura / o pai dela; a filha do governador / o jovem guerreiro / os companheiros; em LM 54 – Dinorah / o trovador / o próprio Alá; em LM 61 – o mourinho / a mulher e o marido; em LM 21 – a moura / os dois amigos (e também foram três os contactos que ela empreendeu, anteriormente, para o seu desencantamento); em LM 32 – a “menina” / a “velha” / o povo; a “menina” / a “velha” / o marido; em ELAP/M 7 – a avó do narrador / a burrinha / a voz; os três credos em cruz; em ELAP/M 8 – “À terceira vez, o nosso homem concluiu que era alguém que, por detrás dele, lhe andava a dar um forte sacão na cana” e ouviu três “sonoras gargalhadas”; em ELAP/M 9 – um senhor e uma dama / um grupo de garotos; em LLO 1 – Bernardino / a família / as pessoas; em ELLO 1 – os dois pescadores / um burro; os dois pescadores / um homem; em LMO 1 – um garoto / a mãe / o suposto pai; um garoto / a mãe / o verdadeiro pai; em LMO 2 – a *morte* / o casal de idosos.

O três é, universalmente, um número fundamental. Exprime uma ordem intelectual e espiritual, em Deus, no cosmos ou no homem. Sintetiza a tri-unidade do ser vivo ou resulta da conjugação de 1 e 2, produto, nesse caso, da *União do Céu e da Terra*. [...] O tempo é triplo [...]: passado, presente, futuro; o mundo é triplo [...]: terra, atmosfera, céu; [...] <sup>419</sup>

O três é, ainda, a manifestação, o revelador, o indicador dos dois primeiros: o filho revela o pai e a mãe, o tronco de árvore da altura do homem revela o que está acima dele no ar, ramos e folhas, e o que se oculta debaixo de terra, as raízes.

Por fim, o três equivale à rivalidade (o dois) ultrapassada; exprime um mistério de ultrapassagem, de síntese, de reunião, de união, de resolução (HAMK).[...]

O três designa, também, os níveis da vida humana: material, racional e espiritual ou divino, bem como as três fases da evolução mística: purgativa, iluminativa e unitiva. <sup>420</sup>

Nas lendas de *mouras encantadas*, apenas em LM 61 há uma referência especial ao número *cinco*: o moirinho deverá ajudar a mulher nos serviços da casa durante o período de cinco anos.

O número 5 vai buscar o seu simbolismo ao facto de, por um lado, ser a soma do primeiro número par e do primeiro número ímpar (2+3); e, por outro lado, ser o *meio* dos nove primeiros números. É sinal de **união**, número *nupcial*, dizem os Pitagóricos; número também do **centro**, da harmonia e do equilíbrio. Será, portanto, o número das hierogamias, o casamento do princípio celeste (3) e do princípio terrestre da mãe (2).

É ainda símbolo do homem (braços afastados, o homem parece disposto em cinco partes em forma de cruz: os dois braços, o tronco, o centro abrigo do coração a cabeça, as duas pernas). Símbolo igualmente do universo: dois eixos, um vertical, outro horizontal, passando por um mesmo centro;

---

<sup>419</sup> *Idem*, p. 654.

<sup>420</sup> *Idem*, p. 656.

símbolo da ordem e da perfeição; finalmente, símbolo da vontade divina que só pode desejar a ordem e a perfeição (CHAS, 243-244).

Representa também os cinco sentidos e as cinco formas sensíveis da matéria: a totalidade do mundo sensível.<sup>421</sup>

Mas a simbologia do número cinco também está intimamente ligada à das encruzilhadas:

Da mesma forma, o Centro do mundo, representado pelo 5, é também o glifo do tremor de terra, do castigo final, do fim do mundo, onde os espíritos maléficos se precipitarão das quatro direcções cardeais sobre o centro para aniquilarem a raça humana. O Centro do mundo é aqui a encruzilhada central e, como todas as encruzilhadas, é um lugar onde se produzem temíveis aparições.<sup>422</sup>

Em LM 32, a velha Barbaças “devia trazer-lhe uma galinha todos os dias [...] durante 6 meses.” (“Os múltiplos dum número têm, em geral, o mesmo significado simbólico de base que o número simples. Porém, ou acentuam ou intensificam este significado, ou matizam-n[o] num sentido particular que deve ser procurado em cada caso.”<sup>423</sup>) – ora, o número *seis*, além de ser múltiplo de dois e de três, está directamente ligado ao signo de Salomão (cuja simbologia analisaremos mais adiante):

Para Allendy (ALLN, 150), o senário marca essencialmente a oposição da criatura ao Criador num equilíbrio indefinido. Esta oposição não é necessariamente de contradição; pode marcar uma simples distinção, mas que será a fonte de todas as ambivalências do seis: com efeito, reúne dois complexos de actividades ternárias. Pode pender para o bem, mas também para o mal, para a união a Deus, mas também para a revolta. É o número dos dons

---

<sup>421</sup> *Idem*, p. 196.

<sup>422</sup> *Idem*, p. 197.

<sup>423</sup> *Idem*, p. 479.

recíprocos e dos antagonismos, o do destino místico. É uma perfeição em potência; o que se exprime pelo simbolismo gráfico de seis triângulos equiláteros inscritos num círculo: cada lado de cada um dos triângulo equivale ao raio do círculo e seis é quase exactamente a relação entre a circunferência e o raio (2 p). Mas esta perfeição virtual pode abortar e esse risco faz do 6 o número da prova entre o bem e o mal. <sup>424</sup>

Os *lobisomens* são os sétimos filhos de um casal e as *feiticeiras* ou *mulheres de virtudes* são as sétimas filhas.

O sete corresponde aos sete dias da semana, aos sete planetas, aos sete graus da perfeição, às sete esferas ou graus celestes, às sete pétalas da rosa, às sete cabeças da naja Angkor, aos sete ramos da árvore cósmica e dos sacrifícios do xamanismo, etc.

[...] Sete indica o sentido de uma **mudança** depois de **um ciclo concluído e de uma renovação positiva**. [...]

Sete é o número, observámos inicialmente, da conclusão cíclica e da sua renovação. Tendo criado o mundo em seis dias, Deus descansou no sétimo e fez dele um dia santo: o **sabbat** não é, portanto, verdadeiramente um *descanso* exterior à criação, mas o seu coroamento, a sua conclusão na perfeição. É aquilo que evoca a semana, que dura um quarto de Lua.[...]

O sete comporta, no entanto, uma ansiedade pelo facto de indicar a passagem do conhecido para o desconhecido: um ciclo encerrou-se, qual será o seguinte? <sup>425</sup>

No caso do *lobisomen*, particularmente, talvez possamos, também, acrescentar a seguinte simbologia:

Nos contos e nas lendas, este número exprime *os Sete estados da matéria, os Sete graus da consciência, as sete etapas da evolução*:

---

<sup>424</sup> *Idem*, p. 591.

<sup>425</sup> *Idem*, pp. 603 e 604.



1. consciência do corpo físico: desejos satisfeitos de forma elementar e brutal;
2. consciência da inteligência da emoção: as pulsões complexificam-se com o sentimento e a imaginação;
3. consciência da inteligência: o sujeito classifica, ordena, raciocina;
4. consciência da intuição: as relações com o inconsciente são percebidas;
5. consciência da espiritualidade: desprendimento da vida material;
6. consciência da vontade: que faz com que o saber passe para a acção;
7. consciência da vida: que dirige toda a sua actividade para a vida eterna e a salvação.<sup>426</sup>

Mas não deixa de ser válido para a *feiticeira*, também, seja *mulher de virtudes* ou menos virtuosa. Assim, de acordo com o grau de consciência manifestado, poderemos integrá-los num dos estádios acima referidos.

#### 2.2.9. CORPO HUMANO:

Ao analisarmos todos os entes míticos que estudámos no início deste trabalho, não podemos deixar de concluir que o *cabelo*, ou melhor, a relação com o cabelo, ou talvez melhor ainda, a forma como é usado, é o que todas as entidades femininas têm em comum.

Sendo a cabeleira uma das principais armas da **mulher**, o facto de estar à mostra ou escondida, atada ou desatada é

---

<sup>426</sup> *Idem*, p. 606.

frequentemente um sinal de disponibilidade, de entrega ou de reserva da mulher.<sup>427</sup>

O cabelo constitui um aspecto profundamente significativo do corpo humano, quer pessoal quer socialmente, como se pode observar no vasto leque de simbolismo ligado aos diferentes estilos de cabelo. Está essencialmente associado à força vital. [...] O cabelo comprido e solto nas mulheres significava o estado solteiro ou a virgindade – como na iconografia cristã da Virgem Maria e das santas virgens –, comparado com o cabelo entrançado da cortesã. [...] A **COR DO CABELO** tem o seu próprio simbolismo; o cabelo ruivo detinha antigamente associações demoníacas, o cabelo louro representa o poder solar ou régio e o cabelo preto autoridade terrestre. [“A górgona Medusa, com o seu cabelo de cobras entrelaçadas, é um símbolo assustador da força vital feminina no seu aspecto maléfico e destruidor.”]<sup>428</sup>

Convém, então, recordar que a *sereia* pode ter cabelos ruivos (“reminiscências da plumagem avermelhada”, sem dúvida) e a *Iara* aparece com cabelos de várias cores (“louros e verdes, mas, em geral, são negros e lisos”, como já citámos), as *mouras encantadas* e a *Nossa Senhora* com cabelos louros. *Yemanjá*, ora traz cabelo claro, ora preto.

É de salientar, em todas as lendas, a importância especial dada ao sentido da visão, em particular ao olhar, a inúmeros tipos de olhar e, por conseguinte, aos *olhos* (“o olho é símbolo da percepção intelectual [...], de conhecimento, de percepção sobrenatural [...] e um equivalente simbólico do *Sol*”<sup>429</sup>):

O olhar carrega todas as paixões da alma e é dotado de um poder mágico que lhe confere uma terrível eficácia. O olhar é o instrumento das ordens interiores: mata, fascina, fulmina, seduz,

---

<sup>427</sup> *Idem*, p. 139.

<sup>428</sup> Jack Tresidder, *ob. cit.*, p. 18.

<sup>429</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, pp. 484 a 486.

do mesmo modo que exprime. [...] O olhar aparece como o símbolo e o instrumento duma revelação. Mas, mais ainda, ele é um reactor e um revelador recíproco de quem olha e de quem é olhado.<sup>430</sup>

E este “olhar e ser olhado” remete-nos, imediatamente, para o *mau olhado*, “deitado” especialmente pelas *bruxas*.

O *mau olhado* é uma expressão, muito comum no mundo islâmico, que simboliza uma tomada de poder sobre alguém ou alguma coisa, por inveja e por má intenção. O *mau olhado* é a causa, diz-se, *da morte de metade da humanidade*. O *mau olhado esvazia as casas e enche os túmulos*. Têm olhos particularmente perigosos: as velhas e as jovens recém-casadas. E são particularmente sensíveis a ele: as crianças, as parturientes, as jovens recém-casadas, os cavalos, os cães, o leite e o trigo. [...]

Existem meios de defesa contra o mau olhado: véu, desenhos geométricos, objectos brilhantes, fumigações odoríferas, ferro vermelho, sal, alúmen, chifres, meia-lua, figa. A ferradura também é um talismã contra o mau olhado: parece reunir, devido à sua matéria, à sua forma e à sua função, as virtudes mágicas dos vários símbolos: corno, meia-lua, mão, e as do cavalo, animal doméstico e, primitivamente, sagrado.<sup>431</sup>

Mas há, nas lendas de *mouras encantadas*, três situações em que os olhos assumem especial importância, porque lhes é (ou pretende ser) retirada a extraordinária capacidade de exercerem a sua função: em LM 34, a moura *precisa* dos olhos do filho mais velho de António e de Joana para poder libertar-se do seu cativeiro; em LM 38 (LM 48 e LM 13), o almocreve fica cego, por castigo da moura encantada, durante alguns anos, recuperando a visão também por desígnio da mesma entidade; em LM 44 (e LM 25), “salta” um olho à personagem, que fica a ser conhecida por D. Zarolha, devido

---

<sup>430</sup> *Idem*, p. 484.

<sup>431</sup> *Idem*, p. 486.

a esse facto, supostamente também por castigo pela sua hesitação anterior.

Noutros episódios lendários, temos olhos e olhares diferentes: em ELAP/M 6, “só nele [o gato preto] brilhavam dois olhos muito vivos”; em ELAP/M 9, o senhor e a dama de preto “de face tão macilenta e de olhos tão luzidios que mais pareciam duas almas do outro mundo...”; em ELLO 1, “um enorme burro, de orelhas muito espetadas e olhando para eles com ar de desafio [...]. Depois, parou e pôs-se a olhar para eles como que a examinar as suas atitudes.”.

Ser cego significa, para uns, ignorar a realidade das coisas, negar a evidência e, portanto, ser louco, lunático, irresponsável. Para outros, o cego é aquele que ignora as aparências enganosas do mundo e, graças a isso, tem o privilégio de conhecer a sua realidade secreta, profunda, interdita ao comum dos mortais. [...]

Os deuses cegam ou enlouquecem aqueles que eles querem perder, e por vezes salvar. Mas, se assim apetecer aos deuses, o culpado recupera a vista: eles são os **donos da luz**. [...]

Entre os Celtas, a cegueira constitui normalmente uma desqualificação para o sacerdócio ou para a adivinhação. <sup>432</sup>

E em LM 50 e LM 3, a mulher do carpinteiro, ao cortar o pão, *corta* “a perna direita” de Cássima, e em LM 37 e LM 14, para ser libertada, Floripes deverá ser ferida no “braço, do lado do coração”:

A mutilação aparece na maior parte das vezes como desqualificação. [...]

Mas esta consequência totalmente social da mutilação não afecta verdadeiramente o sentido simbólico dessa palavra. [...] a ordem da cidade é *par*: o homem fica de pé sobre as duas pernas, trabalha com os dois braços, vê a realidade visível com os seus dois olhos. Ao contrário da ordem humana ou diurna, a ordem escondida, nocturna, transcendental, é por princípio *una* e repousa sobre um vértice, como a bailarina ou a pirâmide

---

<sup>432</sup> *Idem*, pp. 180 e 181.

invertida. O disforme, o amputado, o estropiado têm isso em comum: acham-se colocados à margem da sociedade humana – ou diurna – pelo fato de a paridade, neles, ser atingida: eles participam, pois, daí em diante, da outra *ordem*, a da noite, infernal ou celeste, satânica ou divina. [...]

A mutilação reveste-se, portanto, de um valor simbólico de iniciação, bem como de contra-iniciação.<sup>433</sup>

Ainda a propósito de mutilação, embora não se trate do corpo humano, em L1, é cortada a perna do cavalo que, deduz-se, levaria a moura, desencantada.

Em LM 33, LM 40, LM 50 e LM 3, há “tentativas” de mutilação, que causariam, sem dúvida alguma, a morte, como vingança, por parte das mouras, pelas mutilações sofridas, e que só não são consumadas por “acaso”, com a agravante de, em LM 50 e LM 3, o objecto de tão terrível vingança ser a mulher do carpinteiro, no *momento de dar à luz* uma criança.

Revestindo a face *descendente* desta dualidade [evolução-involução], da luz em direcção às trevas, elas [as mulheres que morrem no parto] fazem parte da expressão perigosa do sagrado.[...]

A mulher que morre ao dar à luz uma criança adquire em todas as culturas um significado sagrado, que se aproxima do sacrifício humano destinado a garantir a perenidade, não só da vida, como da tribo, da nação, da família.<sup>434</sup>

Em LM 40, LM 50 e LM 3, do pão cortado pela mulher do carpinteiro “começa a sair sangue” (em LM 40, a mulher “lava cuidadosamente o chão sujo de sangue”); também em LM 33, a perna do cavalo da moura, que fora cortada pela mulher de Diogo, “estava a sangrar” e, quando este *acidente* ocorreu, a mulher vira

---

<sup>433</sup> *Idem*, pp. 464 e 465.

<sup>434</sup> *Idem*, p. 506.

começar a escorrer do bolo “um líquido viscoso, vermelho-escuro, como sangue!”:

O sangue simboliza todos os valores solidários do fogo, do calor e da vida que têm parentesco com o **Sol**. [...]

O sangue corresponde ainda ao calor, vital e corporal, oposto à luz, que corresponde ao sopro e ao espírito. Nesta mesma perspectiva, o sangue, princípio corporal, é o veículo das paixões (CADV, ELIF, GUEM, GUES, PORA, SAIR).

O sangue é considerado por alguns povos como o **veículo da alma**; o que explicaria, segundo Frazer, os ritos dos sacrifícios, nos quais se tinha um grande cuidado em não deixar que o sangue da vítima se derramasse no chão [...]. <sup>435</sup>

Em ELLO 1, após o que se deduz que foi uma transformação de um burro / lobisomem novamente em homem, este é “já de idade, mas fortalhão e de grandes orelhas”. As orelhas são símbolo do sentido da audição e, por conseguinte, de “comunicação, enquanto é recebida e passiva” <sup>436</sup>. Mas, neste caso, talvez por analogia com o burro em que se transformara, e pela própria condição de lobisomem, parece-nos que a simbologia das orelhas grandes está mais próxima da da lenda do rei Midas:

Segundo a lenda grega do rei Midas, as orelhas grandes seriam também as insígnias da estupidez. Mas a análise da lenda revela muito mais: ao preferir a flauta de Pã à lira de Apolo, o rei Midas escolheu o que esses deuses simbolizam, a sedução dos prazeres em vez da harmonia da razão. As suas grandes orelhas significam o embrutecimento saído da perversão dos seus desejos. Mais ainda, ele quer esconder a sua deformidade: mais não faz do que acrescentar a vaidade à luxúria e à patetice. <sup>437</sup>

---

<sup>435</sup> *Idem*, p. 171.

<sup>436</sup> *Idem*, p. 490.

<sup>437</sup> *Ibidem*.

## 2.2.10. ANIMAIS:

Paralelamente aos animais fantásticos e/ou simbólicos presentes em todas as narrativas de cariz tradicional (o dragão, o leão, o touro, o cavalo, o carneiro, o bode, a cabra, a serpente, o sapo, o rato, o peixe), verificamos ainda, nestas lendas, uma série de *animais domésticos* (a vaca, a mula, o burro, o bezerrinho, o porco, a lebre, o coelho, a galinha, o peru e, até, a mosca). Começamos por estes, por viverem mais próximos dos homens.

Em LAP/M 10, a alma penada é uma “mosca varejeira”. Para além da cor preta, esta mosca pode ter outra conotação:

Sempre a zunir, em redemoinhos, a picarem, as moscas são seres insuportáveis. Multiplicam-se sobre o apodrecimento e a decomposição, transportam os piores germes de doenças e desafiam qualquer protecção: simbolizam uma **busca incessante**. É, nesse sentido, que uma antiga divindade síria, Belzebu, cujo nome significaria, etimologicamente, *o senhor das moscas*, se tornou *o príncipe dos demónios*.<sup>438</sup>

Em LM 32, a mulher devia levar todos os dias, à “menina”, uma *galinha*. Este animal, sendo considerado popularmente “estúpido e ingénuo”, representa, sem dúvida, alguma riqueza, pelo menos do ponto de vista alimentar, pois fornece carne, ovos (as penas podem servir para encher almofadas) e o seu sangue é muito apreciado em alguns pratos tradicionais. Sabemos, também, que pode ser um animal sacrificial (em algumas tradições, que não a nossa), mas que, seguramente, é usado, por vezes, para *bruxedos*, sobretudo se se tratar de uma galinha preta, como é o caso de LM 53 e LM 17.

---

<sup>438</sup> *Idem*, p. 461.

A galinha representa um papel de psicopompo nas cerimónias iniciáticas e divinatórias dos Bantos da Bacia Congolosa. [...] Em muitos ritos de carácter órfico ela aparece associada ao cão.

O sacrifício da galinha para comunicar com os defuntos – costume espalhado por toda a África Negra – provém do mesmo simbolismo.<sup>439</sup>

Um homem viu-se, um dia, no meio de um “rebanho de perus de monco escarlate”.

O peru é uma ave originária da América e um símbolo importante de fertilidade em inúmeras culturas, nomeadamente entre os povos ameríndios, para os quais significa a fertilidade feminina e a virilidade masculina. O peru era sacrificado nos rituais d fertilidade. [...] também está associado ao mau tempo pela agitação provocada pelas tempestades.<sup>440</sup>

Recolhemos um episódio lendário que relata a aparição de dois coelhos brancos, na ladeira do alto, de Odelouca.

Como animais nocturnos, os coelhos simbolizam a **Lua**, a morte e o renascimento [...]. São criaturas que se escondem na terra, são criadores prolíferos e representam a fertilidade e a sorte. [...] No Médio Oriente e devido aos seus poderes criativos, os coelhos e as lebres são considerados como criaturas mágicas. Possuir uma pata (a parte que entra em contacto com a terra que dá vida) era considerado um símbolo de protecção contra o mal e um auspício de sorte. Apesar disso, a lebre pode ser um **familiar** de uma **bruxa**.<sup>441</sup>

---

<sup>439</sup> *Idem*, pp. 343 e 344.

<sup>440</sup> Clare Gibson, *ob. cit.*, p. 114.

<sup>441</sup> *Idem*, p. 101.



Jack Tresidder afirma ainda que, devido ao “seu forte simbolismo lunar”, estes animais (coelhos e lebres) “estavam ligados à fertilidade e aos ciclos menstruais femininos” em variadíssimas tradições, nomeadamente a celta: “A lebre era um atributo de deusas da Lua e da caça nos mundos clássico e celta”.<sup>442</sup>

Também em Odelouca, sobretudo, que fica entre Monchique e Silves, aparece a *Zorra Berradeira* que, como já assinalámos, tanto é associada a uma *moura encantada* como a uma *alma penada*.

[...] *Independente, mas satisfeita por o ser; activa, inventiva, mas ao mesmo tempo destruidora; audaciosa, mas medrosa; inquieta, astuciosa, porém desenvolta, ela [a raposa] encarna as contradições inerentes à condição humana.* (GRIP,52). Tudo o que a raposa pode simbolizar, herói civilizador ou cúmplice de fraudes em in[ú]meros mitos, tradições e contos pelo mundo, talvez [tenha sido] desenvolvido a partir deste retrato [...].

A sua associação às divindades da fertilidade provém, sem dúvida, do seu vigor e da força dos seus apetites [...].<sup>443</sup>

Em S. Brás de Alportel, aparece “um cão preto, gigantesco”, que em nada se parece com “o melhor amigo do homem”. Em jnjbhjbhj, ia um cão em cima do burro seguido pela mulher. E em Almansil, apareceu, uma vez, um cão que foi aumentando de tamanho enquanto seguia ao lado de um homem de bicicleta, desde o cemitério, chegando a ter o tamanho da própria bicicleta, e não se sabe o que lhe aconteceu, pois o homem, tomado de pânico, entrou de rompante na taberna e nem conseguiu contar o que lhe tinha acontecido. Estas três situações recordam-nos immediatamente uma superstição recolhida por Consiglieri Pedroso (Nº 447): “A alma dos

---

<sup>442</sup> Jack Tresidder, *ob. cit.*, p. 64.

<sup>443</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 561.

indivíduos que morrem, aparece às vezes debaixo da forma de um cão preto.”<sup>444</sup>

É que o cão tem um simbolismo frequentemente ignorado por quem o vê apenas como o animal doméstico mais dócil e submisso de todos:

Não há, sem dúvida, mitologia alguma que não tenha associado o cão Anúbis, T'ian-k'uan, Cérbero, Xolotl, Garm, etc. à morte, aos infernos, ao mundo subterrâneo, aos impérios invisíveis regidos pelas divindades ctonianas ou selénicas. O símbolo muito complexo do cão está, portanto, à primeira vista, ligado à trilogia dos elementos terra – água – lua, da qual se conhece o significado oculto, femeal, ao mesmo tempo que vegetativo, sexual, adivinhatório, fundamental, tanto no que se refere ao conceito de inconsciente como ao de subsciente.

A primeira função mítica do cão universalmente atestada é a de **psicopompo**, guia do homem na noite da morte, depois de ter sido seu companheiro no dia da vida.<sup>445</sup>

Segundo vários episódios lendários, existem mouros encantados em carneiros na região de Loulé, assim como em Azinhaga das Quintas, Pêra, Sítio da Patã e Silves (o próprio rei de Silves).

Ardente, macho, instintivo e potente, o carneiro simboliza a força genésica que desperta o homem e o mundo, e que assegura a recondução do ciclo vital, tanto na primavera da vida como na das estações. [...] Esta força ígnea assemelha-se ao jorrar da vitalidade primeira, ao ímpeto primitivo da vida, com tudo que um processo inicial tem de impulso puro e bruto, de descarga eruptiva, fulgurante, indomável, de arrebatamento desmedido, de sopro abrasador.<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> Consiglieri Pedroso, *ob. cit.*, p. 204.

<sup>445</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 152.

<sup>446</sup> *Idem*, p. 160.

Esses encantamentos têm em comum o facto de se tratar de um carneiro que anda pelos campos, aparece e desaparece quando sente proximidade de humanos. Quase todos “dão uns berros de meter medo”.<sup>447</sup>

O carneiro bravo, feroz e energético encarna as qualidades da agressividade, para além de ser um símbolo da força e da virilidade masculina. [...] Na mitologia celta, a serpente com cabeça de carneiro era um atributo de Cernunnos; o carneiro estava associado à guerra e à fertilidade.<sup>448</sup>

Mas, ao que parece, este carneiro está condenado a percorrer os campos em redor enquanto houver *encantados* nos palácios subterrâneos da região, onde costumam reunir-se periodicamente.

Na tradição popular, como na tradição religiosa, o carneiro, juntamente com os seus parentes, apresenta, por vezes, a natureza de vítima absoluta. [...] Como vítima sacrificial, ele é poder de transferência, transporta o intransportável, porque estabelece a passagem para o Além. É por esse motivo que o carneiro sacrificial é um mediador entre o humano e o divino; no

---

<sup>447</sup> Ana Paiva Morais reproduz uma lenda citada por José Leite de Vasconcellos, que poderá interessar-nos, dado o contexto das nossas lendas: “Numa versão medieval da Criação dos Animais, o carneiro foi o primeiro animal criado por Adão com uma vara que Deus lhe dera e que permitia ficar menos só sobre a Terra depois de ter sido expulso, juntamente com Eva, do Paraíso Terrestre. Adão brande a vara no sentido do mar, e dele salta a ovelha, que além da companhia, fornece o leite e a lã; ao ver o sucesso de Adão, Eva procura imitá-lo, mas quando gesticula com a vara no sentido do mar, o que brota dele é o lobo, que logo dispara em perseguição da ovelha. Adão, para desfazer o mal, usa novamente a vara, com a qual cria o cão, que, ao ver o lobo e a ovelha, se apresta a socorrer esta última. Esta tradição permite estabelecer a linha de separação entre o universo dos animais dóceis ao homem e domesticáveis – os criados por Adão – e os animais selvagens e indomáveis – os criados, insensatamente, por Eva com um gesto em que usurpa o poder criador concedido a Adão.” – *B. I. do Carneiro*, p. 6.

<sup>448</sup> Clare Gibson, *ob. cit.*, pp. 104 e 105.

entanto, ele é um emissário sem voz, aquele que pode anular-se diante da essência do outro. [...] <sup>449</sup>

Nos contos da tradição popular, retomando uma lógica simbólica que está activa também na tradição sacrificial do «Antigo Testamento», o carneiro parece ser aquele que traz o outro em si. Talvez seja ele o animal que descreve de maneira mais intensa a ideia da nossa necessidade do outro, de o transportar em nós (de o comer), de ser transportados por ele (de o sacrificar), e, por isso, se pode acreditar que as falsificações da sua identidade não decorrem de uma intenção de ludibriar, como acontece com a raposa, mas se ficam a dever à infinita dádiva da sua identidade, pela qual cada um dos seres, incluindo o homem, pode encontrar-se com os outros. <sup>450</sup>

Em LM 60, o rapaz viu um touro “a dançar”. Independentemente da “dança”, que fazia parte do ritual do desencantamento, pelos vistos, o touro é um dos símbolos mais complexos, de entre os animais (à excepção da serpente, como é por demais evidente):

O touro evoca a ideia de força e ímpeto irresistíveis. [...]

Na tradição grega, os touros indomáveis simbolizavam o desencadeamento desenfreado da violência. [...]

O touro, ou mais geralmente, o bovino, representa os deuses celestes nas religiões indo-mediterrânicas, em virtude da fecundidade infatigável e anárquica de Úrano, deus do céu, análoga à sua.

O simbolismo do touro está igualmente ligado ao da tormenta, da chuva e da Lua. [...]

As divindades lunares mediterrânico-orientais eram representadas sob a forma de touro e investidas com os atributos taurinos. [...]

---

<sup>449</sup> Ana Paiva Morais, *B. I. do Carneiro*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2006, p. 20.

<sup>450</sup> *Idem*, pp. 28 e 29.

A morte é inseparável da vida e o touro apresenta também uma face fúnebre. [...]

O touro não deve ter tido, para os celtas, um valor simbólico exclusivo de virilidade e não se tem a certeza se se deve procurar o seu primeiro significado na dualidade ou na oposição sexual com a vaca. [...] <sup>451</sup>

Mas também o rapaz de LM 7 encontrou “dois belos touros”.

Existem todas as ambivalências e todas as ambiguidades no touro. Água e fogo: é lunar, na medida em que se associa aos ritos da fecundidade; solar, pelo fogo do seu sangue e pelo esplendor do seu sémen. [...] É uraniano e ctoniano. Os bovinos, como os caninos, podem de facto aparecer ora como epifanias terrestres ou ctonianas, ora como epifanias uranianas. Muitas vezes, é a partir da sua cor que se define o seu símbolo.

Em LM 59 e LM 58, é necessário usar “bezerrinhos”. Bezerros ou “vitelos”, como também são denominados, pensamos que o que importa, aqui, é que são *bois*, isto é, não a idade, mas a mansidão.

Ao contrário do touro, o boi é um símbolo de bondade, calma e força pacífica; [...] <sup>452</sup>

O boi, antítese simbólica do touro, faz sobressair esta complexidade [na China], pois ele também é associado aos cultos agrários. Mas simboliza o sacrifício da força fecundante do touro, fazendo sobressair melhor, por contraste, a unicidade deste. A eliminação deste poder realça o seu valor, da mesma forma que a castidade sublinha a importância da sexualidade. O princípio activo uraniano manifesta a sua violência, afirmando-se ou negando-se de uma forma igualmente absoluta. Livre, ele fecunda; preso, continente, assinala com igual clareza que sem ele nenhuma fecundidade é possível, pelo menos na mesma ordem

---

<sup>451</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, pp. 650 a 652.

<sup>452</sup> *Idem*, p. 125.

e no mesmo nível de existência; é a contraprova duma mesma verdade. A sublimação da energia vital adquire uma fecundidade de outra ordem, a da vida espiritual.<sup>453</sup>

E também em LM 59 e LM 58, uma *vaca* sai do estábulo, durante a noite, para voltar “pejada”.

De uma forma geral, a vaca, produtora de leite, é o símbolo da terra nutriz. [...]

A figura de Hathor, no panteão egípcio, resume estes diferentes aspectos do símbolo da vaca. Ela é a fertilidade, a riqueza, a renovação, a Mãe, a mãe celeste do Sol, *jovem bezerro de boca pura*, esposa também do sol, *touro da sua própria mãe*. Ela é ama do soberano do Egipto; ela é a própria essência da renovação e da esperança na sobrevivência, dado que é *regente e corpo do céu, a alma viva das árvores* (J. Yoyotte, in POSD, art. Hathor). Ela está em todos os lugares em que os Gregos viram *as cidades de Afrodite*; é uma jovem, amável e sorridente, *deusa da alegria, da dança e da música*, e compreende-se que, projectando no além as esperanças realizadas a cada Primavera na Terra, se tenha tornado, na margem esquerda do Nilo, em Mênfis e em Tebas, a *patrona da montanha dos mortos*. A *Grande Mãe* ou a *Grande Vaca* dos Mesopotâmicos era também uma deusa da fecundidade.<sup>454</sup>

Em LM 7, também um porco “dançava”.

O porco simboliza, quase universalmente, a sofreguidão, a voracidade: devora e engole tudo o que se lhe apresenta. Em muitos mitos, é este papel de *sorvedouro* que lhe é atribuído.

---

<sup>453</sup> *Idem*, p. 653.

<sup>454</sup> *Idem*, p. 673.

O porco é geralmente o símbolo de tendências obscuras, sob todas as suas formas de ignorância, de glotonice, de luxúria e de egoísmo.<sup>455</sup>

No mundo celta, o porco estava ligado tanto à deusa dos porcos Keridwin e a Phaea, a deusa lunar da fertilidade, que alimenta os deuses. [...] Os cristãos consideram-no um animal vil e inferior, um símbolo dos pecados da carne, em especial da gula; poderá também representar **Satanás** uma vez que as cinco marcas na sua anteperna eram consideradas como um símbolo de Satanás.<sup>456</sup>

Também por vezes conotada com Satanás, é a cabra. Em Vale de Cães, uma moura encantada aparece sob a forma de “uma cabra com olhos como archotes em ala”.

[...] o seu gosto pela liberdade, por uma liberdade repentista que faz com que o seu nome (*capris*) tenha dado origem a «capricho». [...]

Para os Gregos, a cabra simboliza o relâmpago. A estrela da Cabra, na constelação do **Cocheiro**, anuncia tempestade e chuva, e é a cabra Amalteia, que alimentou Zeus.

A ideia de associar a cabra à manifestação do deus é muito antiga. [...]

[...] Em todas estas tradições [na Índia, na China, para os Germanos, para os Gregos, para os cristãos, para os Órficos], a cabra aparece como símbolo da ama-de-leite e da iniciadora, tanto no sentido físico como no sentido místico dos termos. Mas a sua conotação caprichosa implicaria também a gratuidade dos dons imprevisíveis da divindade.<sup>457</sup>

---

<sup>455</sup> *Idem*, p. 537.

<sup>456</sup> Clare Gibson, *ob. cit.*, p. 103.

<sup>457</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, pp. 139 e 140.

Símbolo de Satanás, é, sem dúvida, o *bode*, animal no qual o próprio “Maligno” se transforma, para guardar e defender o tesouro que existe escondido no Barranco do Demo, entre Alferce e Silves.

Exactamente como o *carneiro*, o bode simboliza a força genésica e vital, a libido, a fecundidade. Mas esta semelhança torna-se por vezes uma oposição: pois se o carneiro é sobretudo diurno e solar, o bode, por sua vez, é a maioria das vezes nocturno e lunar; e enfim, ele é antes de mais nada um animal trágico, pois deu, por razões que nos escapam, o seu nome a uma forma de arte: literalmente, «tragédia» significa «canto do bode», e era, originalmente, o canto com que se acompanhava ritualmente o sacrifício de um bode nas festas de Dioniso. [...] Tal como o *carneiro*, a *lebre* e o pardal, era consagrado a Afrodite, e servia-lhe de montada, bem como a Dioniso e a Pã, divindades que por vezes também se cobriam com uma pele de bode. [...]

Nada há, portanto, de espantoso que, devido a um profundo desconhecimento do símbolo [expição dos pecados dos filhos de Israel] e a uma perversão do sentido do instinto, se tenha feito tradicionalmente do bode a própria imagem da luxúria (Horácio, *Epodos*, 10, 23). [...]

Santo e divino para uns [Índia védica], satânico para outros [especialmente Idade Média cristã], o bode é claramente o animal trágico que simboliza a força do impulso vital, ao mesmo tempo generoso e facilmente corruptível.<sup>458</sup>

Em LM 44 e LM 25, quem está a guardar o tesouro é um “belo mouro” encantado em sapo.

Na maioria das tradições, o sapo é considerado como a antítese da *rã* maliciosa; está, contudo, imbuído duma simbologia conflitual de *sorte*, de fertilidade e de ressurreição, bem como do mal, da heresia e do pecado. Devido ao facto de colocar enormes

---

<sup>458</sup> *Idem*, pp. 123 e 124.



quantidades de **ovos**, é um símbolo da fertilidade e é consagrado a Heket, que tinha cabeça de sapo e era a deusa egípcia do nascimento (a também a Afrodite greco-romana/Vénus). O sapo verde simbolizava as cheias do Nilo. Para os Celtas, o sapo era o senhor da terra e representava o poder purificador da **água**. Os três estágios de evolução dos seus hábitos enquanto anfíbio transformaram-no num símbolo da ressurreição. <sup>459</sup>

Mas também as *bruxas* costumam andar com sapos, como vimos anteriormente.

Nas tradições da magia e feitiçaria europeias, o sapo desempenha um papel preciso. Quando está no ombro esquerdo duma feiticeira, é uma das formas do **demónio**; o que parece bem claro pelos dois cornos minúsculos que tem na fronte. *As feiticeiras tinham um cuidado infinito com os sapos; baptizavam os seus sapos, vestiam-nos de veludo negro, punham-lhes guizos nas patas e faziam-nos dançar* (GRIA, 134). A pedra que existe, dizem, na cabeça dos sapos era considerada um talismã precioso para conseguir a felicidade na terra (GRIA, 386). <sup>460</sup>

O féretro de S. Vicente é acompanhado por corvos que, como já vimos, podem também ser “guias das almas na sua última viagem”. No entanto, esta ave é, habitualmente, associada às bruxas e feiticeiras e, nesse contexto, também pela cor, ao Diabo.

Parece concluir-se de um estudo comparativo de costumes e crenças de numerosos povos que o simbolismo do corvo só recentemente adquiriu o seu aspecto puramente negativo, e quase exclusivamente na Europa. [...]

Símbolo de **perspicácia**, no *Génese* (8, 7), é ele que vai verificar se a terra começa, após o dilúvio, a reaparecer por cima das árvores. [...]

---

<sup>459</sup> Clare Gibson, *ob. cit.*, p. 107.

<sup>460</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 587.

Sempre solar, o corvo era, na Grécia, consagrado a Apolo. [...] Estas três aves [corvos, águias e cisnes] têm pelo menos isto em comum: desempenharam o papel de mensageiros dos deuses e preencheram **funções proféticas**. [...] Acreditava-se que eram dotados [os corvos] de poder de conjurar a má sorte.

O corvo aparece muitas vezes nas lendas célticas onde desempenha um papel profético.<sup>461</sup>

Em LM 33, o *cavalo* de Diogo “não deu nem mais um passo em frente” e, em seguida, a moura aparece; aquando do segundo encontro, a moura também “montava um cavalo”.

[...] Não se estranhará, por isso [o facto de o cavalo ter precedido o ser humano à face do planeta e, conseqüentemente, ter sido uma das suas primeiras conquistas], que o cavalo apareça como o veículo privilegiado para uma viagem iniciática. [...]

As suas qualidades de coragem, velocidade, força, inteligência e desejo de liberdade conduziram às mais variadas projecções, fazendo do cavalo um símbolo e um modelo para o ser humano.<sup>462</sup>

Em LM 34, quando Joana e António se deitam, “o coração batia-lhe no peito como cavalo a galope”; em LM 36, “o jovem da véspera surgiu montado num fogueiro corcel” e “quem estiver junto ao Rio Seco pode ainda ouvir um cavalo correndo desordenadamente ao longo da margem...”.

[...] na mitologia grega, o cavalo nasceu da união da deusa Deméter, transformada em égua, com Psídon, «deus-cavalo».

Sendo Deméter (filha de Cronos e de Reia) deusa da alternância da vida e da morte e deusa maternal da fertilidade, o

---

<sup>461</sup> *Idem*, pp. 234 e 235.

<sup>462</sup> Manuela Parreira da Silva, *B. I. do Cavalo*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2004, p. 3.

cavalo pertence, pois, pelo lado da mãe, ao símbolo dos eternos recomeços, dos dias e das noites, ao mundo ctónico.

Pelo lado do pai, que detém o domínio das águas (ainda que este o tenha gerado quando não era ainda deus dos mares e dos oceanos, mas sim uma potência activa que fazia tremer a terra, fecundando-a, e já capaz, apesar da sua juventude, de fazer brotar duas fontes de água e permitir à terra rebentar em vegetação...), pertence também a esse mesmo mundo das forças criadoras.

O cavalo está, portanto, pela sua ascendência, ligado ao Tempo, à sucessão das trevas e da luminosidade e também à impetuosidade do desejo.<sup>463</sup>

E em LM 41, “o cavalo do jovem Abdalá sabia já de cor o caminho”.

Uma crença, que parece estar fixada na memória de todos os povos, associa originariamente o cavalo às trevas do mundo ctoniano, quer ele surja, galopando como o sangue nas veias, das entranhas da terra ou dos abismos do mar. Filho da noite e do mistério, este cavalo arquetípico é ao mesmo tempo portador da morte e da vida, ligado ao fogo, destruidor e triunfante, e à água, nutriente e asfixiante. A multiplicidade das suas acepções simbólicas provém desse significado complexo das grandes figuras *lunares*, em que a imaginação associa por analogia a Terra, no seu papel de Mãe, a Lua, seu luminar, as águas e a sexualidade, o sonho, a adivinhação, o reino vegetal e sua renovação periódica.<sup>464</sup>

Há, no entanto, um outro aspecto simbólico do cavalo que tem especial interesse para o estudo das nossas lendas:

Participando do *segredo* das águas fertilizantes, o cavalo conhece o caminho subterrâneo; é o que explica que, desde a

---

<sup>463</sup> Manuela Parreira da Silva, *ob. cit.*, p. 6.

<sup>464</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 171.

Europa até ao Extremo Oriente, se acredite que ele tem o dom de fazer brotar as fontes com uma patada. [...] O próprio Pégaso inaugura esta tradição ao criar a fonte **Hipocrene** Fonte do cavalo não muito longe do bosque sagrado das musas; as Musas reuniam-se ali para cantar e dançar, considerava-se que a sua água favorecia a inspiração poética (GRID, 211). O cavalo, aqui, *desperta* o Imaginário, tal como *despertava* anteriormente a natureza, no momento da renovação.<sup>465</sup>

Mas há outros *cavaleiros*, cujas montadas não estão identificadas (ou, no caso de LM 26, são mulas): em LM 40: “Logo saem os mouros em ruidosa cavalgada pelos campos próximos”; em LM 54, “ouvindo estas palavras, o cavaleiro partiu a galope”; em LM 26: “um cavaleiro montado em uma mula possante”; e, em LM 28: “acordou o pobre homem ao tropel de duas cavalgaduras, em uma das quais montava um cavaleiro trazendo à garupa uma formosa moura”:

[...] tal como domina a sua montada, dominou forças adversas. Eles mostram a ascensão ao paraíso dos deuses, dos heróis ou dos eleitos [...]

[...] A idéia do cavaleiro, mesmo fora da sua história, é um elemento da cultura universal e um tipo superior de humanidade. [...]

O símbolo do cavaleiro inscreve-se, portanto, num complexo de combate, e numa intenção de espiritualizar o combate. [...]

A cavalaria dá um estilo à guerra, como ao amor e à morte. O amor vive-se como um combate e a guerra como um amor; o cavaleiro sacrifica-se por um e por outro até à morte. Luta contra todas as forças do mal, incluindo as instituições da sociedade, quando estas lhe parecem violar as suas exigências interiores.<sup>466</sup>

---

<sup>465</sup> *Idem*, p. 174.

<sup>466</sup> *Idem*, pp. 169 e 170.

Em LM 38 (LM 48 e LM 13) temos um “cavaleiro” diferente: o almocreve algarvio, “no desempenho da sua profissão”, utilizava um *burro*. Em LM 38: “ia o nosso José Coimbra (ou Ti Zé da Serra) guiando o seu jumentinho pela estrada fora”, quando a moura apareceu pela primeira vez, “enquanto o burrinho, cheirando também a mistério, desaparecera para não mais ser visto.”; quando voltou a encontrá-la, tinha desmontado de um “jumento quase tão velho e inútil como ele”.

Se o burro é para nós símbolo da ignorância, isso é apenas o caso particular e secundário de uma concepção mais geral que faz dele, quase universalmente, o emblema do obscuro, e até mesmo das tendências satânicas. [...]

O burro como Satã, ou como a Besta, significa o sexo, a lúbrico, o elemento instintivo do homem, uma vida que se desenvolve toda no plano terreno e sensual. O espírito cavalga a matéria que lhe deve ser submissa, mas que às vezes escapa à sua condução. [...]

O burro está relacionado com Saturno, o segundo sol, que é a estrela de Israel. Por isso houve, nalgumas tradições, uma identificação entre Javé e Saturno. Isto talvez explicasse o facto de, sendo Cristo o filho do Deus de Israel, algumas caricaturas satíricas terem representado os crucificados com cabeça de burro.<sup>467</sup>

Não é de admirar esta conotação maléfica do burro, depois de termos visto que a maioria dos *lobisomens* portugueses (em particular, os algarvios) se transformam em burros e não em lobos (como em LLO 1 e ELLO 1).

Ora, José Coimbra, na primeira parte da história, não está propriamente com boas intenções em relação ao pacto feito com a *moura encantada*, o que lhe valeu a cegueira como castigo, como sabemos.

---

<sup>467</sup> *Idem*, pp. 133 e 134.

Aquando do segundo encontro, já cego, em LM 48, “a mulher montou-o numa burrica” e, em L41, “ajudaram-no a montar em uma jumenta”:

A burrinha simboliza a humildade e o jumento, a humilhação. [...]

A burrinha é aqui um símbolo de paz, de pobreza, de humildade, de paciência e de coragem [...] <sup>468</sup>

Em ELAP/M 7, a personagem também monta uma “burrinha branca”.

Em LM 38 (LM 48 e LM 13), aparece também um *leão*, que deverá “engolir e vomitar três vezes” a pessoa *desencantadora*.

Poderoso, soberano, símbolo solar e luminoso ao extremo, o leão, *rei dos animais*, está carregado das qualidades e defeitos inerentes à sua categoria. [...]

De uma maneira mais geral, simbolizaram [o Leão do Ocidente e o Leão do Oriente, no Egito] **o rejuvenescimento de vigor**, que garante a alternância da noite e do dia, do esforço e do repouso.

Da mesma forma, no Extremo Oriente, o leão, animal puramente emblemático, tem profundas afinidades com o dragão, com o qual chega a identificar-se. [...]

[...] virá a simbolizar, não só o regresso do Sol e o rejuvenescimento das energias cósmicas e biológicas, mas também os próprios renascimentos. <sup>469</sup>

E o dragão que guarda a moura em LM 53 (e LM 17) deverá engoli-la e vomitá-la “passados três dias”.

---

<sup>468</sup> *Idem*, p. 134.

<sup>469</sup> *Idem*, pp. 401 e 402.

O dragão aparece-nos sobretudo como um guardião severo ou como um símbolo do mal e das tendências demoníacas. Com efeito, ele é o guardião dos tesouros escondidos, e, como tal, o adversário que deve ser vencido para ter acesso aos mesmos. [...]

Geralmente, o dragão como símbolo demoníaco identifica-se com a serpente [...].

[...] O simbolismo do dragão é ambivalente, [...]. É a neutralização das tendências adversas, do enxofre e do mercúrio alquímicos (ao passo que a natureza latente, não desenvolvida, é representada pelo **uroboro**, o dragão que morde a própria cauda).[...]

Na realidade, não se trata de aspectos diferentes de um símbolo único, que é o do *princípio activo e demiúrgico: poder divino, élan espiritual*, diz Grousset; símbolo celeste, em qualquer dos casos, poder de vida e de manifestação, ele cospe as águas primordiais do Ovo do mundo, o que faz dele uma imagem do **Verbo criador**. [...]

[...] De facto, o dragão é associado ao raio (cospe fogo) e à fertilidade (traz chuva). Simboliza, também, as funções reais e os ritmos da vida que garantem a ordem e a prosperidade. [...]

Podemos ligar a imagem da baleia a vomitar Jonas ao simbolismo do dragão, monstro que engole e cospe a sua presa, depois de a ter transfigurado. *Esta imagem de origem mítica solar representa o herói engolido pelo dragão. Vencido o monstro, o herói conquista a eterna juventude. Realizada a viagem aos infernos, ele ascende do país dos mortos e da prisão nocturna do mar* (DAVS, 225).<sup>470</sup>

Nas situações citadas, precisamente, o leão é encarado como *monstro mitológico*, tal como o dragão, pelo que ambos partilham o simbolismo com o do *abismo* (já citado anteriormente), engolindo “os seres para depois vomitá-los, transformados”, o que, como podemos ver, não se afasta da simbologia de cada um, individualmente.

---

<sup>470</sup> *Idem*, pp. 272 a 274.

O monstro simboliza o **guardião de um tesouro**, como o tesouro da imortalidade, por exemplo, isto é, o conjunto das dificuldades a vencer, os obstáculos a ultrapassar, para se ter acesso, por fim, a esse tesouro, material, biológico ou espiritual. O monstro está ali para provocar o esforço, domínio do medo, o heroísmo. [...]

Enquanto guardião do tesouro, o monstro é também *sinhal do sagrado*. Poder-se-ia dizer: ali onde está o monstro, está o tesouro. Raros são os lugares sagrados em cuja entrada não esteja postado um monstro: dragão, naga, boa, tigre, grifo, etc. [...]

[...] Todas as vias da riqueza, da glória, do conhecimento, da saúde, da imortalidade são preservadas. Só se chega lá através de um acto heróico. Com o monstro morto, quer ela seja exterior ou interior a nós, abre-se o acesso ao tesouro.

O monstro tem assim origem na simbologia dos **ritos de passagem**: ele devora o homem velho, para que nasça o homem novo. [...]

O monstro é ainda o **símbolo da ressurreição**: ele engole o homem, a fim de provocar um novo nascimento.<sup>471</sup>

#### 2.2.10.1. A SERPENTE

É impossível ignorar o facto de encontrarmos a *serpente* como denominador comum entre *Mouras*, *Sereias*, *Erínias* ou *Fúrias*, *Guillens*, *Bruxas* ou *Feiticeiras*, *Virgem Maria*, *Santos*, *Diabo* e *Zorra Berradeira*. Merece-nos, por isso, um lugar de destaque.

Em LM 38, LM 48 e LM 13, existe, ainda, uma *serpente* (em L6, uma “terrível serpente”), tal como em LM 46 e LM 11 (“uma enorme serpente”), em LM 21 (“uma cobra monstro”), em LM 60 e LM 42 e LM 24 (uma “cobrinha”).

Tal como o homem, mas ao contrário dele, a serpente distingue-se de todas as espécies animais. Se o homem se situa

---

<sup>471</sup> *Idem*, pp. 455 e 456.



no final de um longo esforço genético, temos necessariamente de colocar esta criatura fria, sem patas, sem pêlos, sem penas, no começo desse mesmo esforço. Nesse sentido, Homem e Serpente são opostos, complementares, Rivaís. Neste sentido também, há algo da serpente no homem e, singularmente, na parte dele que o seu entendimento menos controla. [...] No entanto, nada há de mais comum, de mais simples do que uma serpente. Mas, sem dúvida, nada há de mais escandaloso para o espírito, devido precisamente a essa simplicidade. [...]

[...] A serpente visível sobre a terra, o instante da sua manifestação, é uma hierofania. Sentimos que ela continua para cá e para lá, nesse infinito material que não é mais do que o indiferenciado primordial, reservatório de todas as latências, subjacente à terra manifestada. A serpente visível é uma hierofania do sagrado natural, não espiritual, mas material.<sup>472</sup>

A serpente de LM 38 (LM 48 e LM 13), *deverá* “abraçar” o almocreve, deixando-lhe “o corpo em ferida”, nos “pontos em que tocar”; a de LM 60, pôs-se “a dançar”; a de LM 21, iria dar “grandes silvos, fingindo querer engolir-te”; em LM 24 (e LM 42), “fazia a cobrinha uns meneios com tanta graça, abria a boquinha com tanta gentileza e meneava a cauda em compasso tão vivo e tão fugaz, que era um encanto vê-la”; a de LM 46 (e LM 11), não se sabe, pois o cristão “nem tratou de saber as intenções do bicho”.

[...] No mundo diurno, surge como um fantasma palpável, mas que desliza entre os dedos, da mesma forma que através do tempo e do espaço mensuráveis e das regras do raciocínio para se refugiar no mundo subterrâneo, donde provém e onde a imaginamos, intemporal, permanente e imóvel na sua completude. Veloz como o relâmpago, a serpente visível surge sempre de uma abertura escura, fenda ou racha, para cuspir a morte ou a vida antes de voltar para o invisível. Ou então abandona esta aparência masculina para se tornar feminina: enrola-se, enlaça, aperta, sufoca, engole, digere e dorme. Esta serpente fêmea é a invisível serpente-princípio que reside nas camadas profundas da

---

<sup>472</sup> *Idem*, p. 594 e 595.

consciência e nas camadas profundas da terra. É enigmática, secreta, não se pode prever as suas decisões, repentinas como as suas metamorfoses. [...]

[...] A serpente visível só aparece, portanto, como breve encarnação de uma Grande Serpente Invisível, causal e atemporal, senhora do princípio vital e de todas as forças da natureza. É um velho deus primeiro que encontramos no ponto de partida de todas as cosmogêneses, antes que as religiões do espírito a destronassem.<sup>473</sup>

Podemos assistir a associações contraditórias, desde tempos muito antigos:

No Antigo Testamento encontramos muitas referências a serpentes venenosas na Terra Santa que, segundo a opinião popular, se alimentavam de pó. Os Israelitas associavam serpentes e espíritos maus. Ela era símbolo do mal e da desgraça, da falsidade, da astúcia, constituindo por isso um perigo mortal. Contudo, entre os Orientais, muitas serpentes eram adoradas como deusas da fecundidade. Por isso, no Templo se adorava a serpente de bronze. O próprio Cristo, pendurado na árvore da morte, a Cruz, é a serpente que dá a vida, vencendo a serpente que se pendurara na «árvore da vida». Ver *Génese*, 3, 1 e ss.<sup>474</sup>

Tradicionalmente conotada com o Diabo, o pecado, o mal – imagem veiculada pela Igreja Católica – a serpente está presente em inúmeras lendas, quer de carácter religioso, ligada à Senhora, quer pagão, associada às mouras encantadas.

Tanto num caso como no outro, ela faz lembrar outras figuras de mitologias mais antigas.

«Porque antes de Eva foi Lilith», lê-se num texto hebraico. [...] Lilith era uma serpente; foi a primeira esposa de Adão [...] Deus criou Eva e depois Lilith para se vingar da mulher humana de Adão, instou-a a provar o fruto proibido e a conceber Caim,

---

<sup>473</sup> *Idem*, p. 595.

<sup>474</sup> António Bárbolo Alves, *ob. cit.*, nota 18, p. 36.

irmão e assassino de Abel. [...] Ao longo da Idade Média, o sentido da palavra *layil*, que em hebraico é o mesmo que «noite», foi-se transformando. Lilith deixou de ser uma serpente para se tornar um espírito noturno. Por vezes é um anjo que rege a procriação dos homens; outras vezes são demónios que assaltam os que dormem sozinhos ou os que andam pelos caminhos. Na imaginação popular costuma assumir a forma de uma mulher alta e silenciosa, de soltos cabelos negros.<sup>475</sup>

É igualmente difícil não nos lembrarmos dos Nagas, quando deparamos com serpentes, associadas a mouras encantadas, que vivem nas profundezas, supostamente em palácios encantados, como *A Cobrinha do Barranco* (embora pequenina e dourada) ou *A Moura do Rio Seco* e todas as outras que aparecem, em “episódios lendários”, sob a forma deste animal, com ou sem cabelo:

Os Nagas pertencem às mitologias do Indostão. Trata-se de serpentes, mas costumam assumir a forma humana. [...] Habitam debaixo da terra, em fundos palácios.<sup>476</sup>

Mas o mesmo se pode dizer dos YINN:

Segundo a tradição islâmica, Alá fez os anjos com a luz, os Yinn com o fogo e os homens com o pó [.]. Há quem afirme que a matéria dos segundos é um escuro fogo sem fumo. Foram criados dois mil anos antes de Adão, mas a sua estirpe não alcançará o dia do Juízo Final.

Al-Qazwini definiu-os como «grandes animais aéreos de corpo transparente capazes de assumir várias formas». A princípio, mostram-se como nuvens ou como altos pilares indefinidos; depois, segundo a sua vontade, assumem a figura de um homem, de um chacal, de um lobo, de um leão, de um escorpião ou de uma serpente. [...] Podem atravessar uma parede maciça ou voar pelos ares ou tornar-se de repente invisíveis. [...]

---

<sup>475</sup> Jorge Luís Borges, *ibidem*, p.128.

<sup>476</sup> *Idem*, p.145.

A sua morada mais comum são as ruínas, as casas desabitadas, as cisternas, os rios e os desertos.<sup>477</sup>

Contudo a figura da serpente predominante nas Terras da Senhora de Ofiúsa, é, sem dúvida, o Uroborus:

Agora o oceano é um mar ou um sistema de mares; para os Gregos era um rio circular que rodeava a terra. Todas as águas fluíam dele ou não tinham nem embocadura, nem fontes. Era também um deus ou um titã, talvez o mais antigo, porque o Sonho, no décimo quarto livro da *Ilíada*, lhe chama origem dos deuses; na *Teogonia* de Hesíodo, é o pai de todos os rios do mundo, que são três mil, e que precedem o Alfeu e o Nilo. Um ancião de barba comprida era a habitual personificação; a humanidade ao fim de séculos encontrou um símbolo melhor.

Heraclito tinha afirmado que na circunferência o princípio e o fim são um único ponto. Um amuleto grego do século III, conservado no Museu Britânico, dá a imagem que melhor pode ilustrar esta infinitude: a serpente que morde a sua cauda, ou como dirá admiravelmente Martínez Estrada, «que começa no fim da sua cauda». Uroboros («o que devora a sua própria cauda») é o nome técnico deste monstro, de que os alquimistas depois muito se serviram.<sup>478</sup>

Já nos referimos, anteriormente, ao «caminho da serpente» “encontrado” por Fernanda Frazão e Gabriela Morais. Vejamos o que dizem estas autoras sobre a sua relação com as mouras encantadas:

[...] Ora, falando do binómio mouras/mito e aliando-o ao culto da fertilidade, é de sublinhar o facto de a serpente ter sido, sob este ponto de vista, uma das referências fundamentais para o homem primitivo, talvez a «imagem de marca» da Terra-Mãe. Quase todas as grandes cosmogénese do mundo têm a serpente como símbolo primordial. Pelas suas características, este animal fornece à imaginação humana todas as associações possíveis. Está

---

<sup>477</sup> *Idem*, pp. 205 e 206.

<sup>478</sup> *Idem*, p.201.

intimamente ligada a este simbolismo da fertilidade, por exemplo, pelo grandioso espectáculo que oferece quando irrompe das covas, no dealbar da Primavera; igualmente por nele hibernar, relaciona-se com o mundo subterrâneo, o mundo gerador de tesouros preciosos, como a vegetação, tão essencial para uma sociedade de recollecção; é também símbolo de regeneração e de cura, porque muda de pele e parece rejuvenescer; assim, a ele também e ainda se alia o poder de curar todas as enfermidades, até a da idade e do envelhecimento; por outro lado, move-se à vontade nas águas e os seus movimentos sinuosos fazem lembrar o correr dos rios e dos ribeiros, avistados na paisagem, ou relaciona-se facilmente com a chuva fertilizadora da terra; mas, igualmente, os seus saltos repentinos fazem-na parecer ter asas, ou lembram o raio que ateia o fogo, a primeira grande descoberta que mudou a História da Humanidade. Mostra-se, assim, ser senhora de todos os ambientes gerados pela Terra-Mãe, terra, água, ar e fogo, os elementos que os homens gostariam de poder dominar para melhor sobreviver.<sup>479</sup>

E depois de termos tentado, pelo menos, ver que existe uma relação entre a serpente e todas as entidades míticas e religiosas analisadas, não podemos deixar de falar na relação entre a serpente e a mulher:

Epifania da Lua, a serpente constitui o paradigma do símbolo selénico não só mais pleno como mais persistente, sobrevivendo mesmo às mutações que transformaram as alegorias lunares em divindades cristãs como Santa Marta ou a Virgem Maria.

A relação simbiótica com a cobra, criatura ao mesmo tempo ctónica e matriz arcana de um selenismo remanescente, torna a moura participante de um fértil complexo simbólico donde também participam água, leite e regeneração, fecundidade e erotismo, telurismo e fertilidade.

Na verdade, a relação mulher / serpente reveste aspectos multiformes, nem sempre imediatamente perceptíveis como tal,

---

<sup>479</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Morais, *ob. cit.*, pp. 31 e 32.

mas cuja permanência um pouco por todas as sociedades mediterrâneas constitui um facto indubitável.<sup>480</sup>

E Aurélio Lopes descreve uma crença segundo a qual “se se enterrarem os cabelos arrancados a uma mulher que se encontra sob a «influência da Lua» (período menstrual), eles transformar-se-ão em serpentes” (na Europa Central), apresentando como “decadência do mito” o facto de, no nosso país, haver crianças que “acreditavam ainda recentemente que os cabelos arrancados com raiz que caíssem em pequenas poças de água se transformavam em pequenas cobras”.<sup>481</sup>

Podemos acrescentar que, no barlavento algarvio, não há muitos anos, ainda se acreditava (e não eram as crianças) que os cabelos de uma mulher (em qualquer altura do mês), atirados à rua enquanto estivesse a chover (de preferência, que chovesse bastante), se transformavam em serpentes.

Parece-nos um bom exemplo da extensão da propagação de um mito primordial, ainda que “em decadência”.

Se dividirmos o reino animal em animais de Deus e animais do Diabo, a serpente é o Ani-Mal por excelência: incorpora e aceita todos os males e todos os medos da humanidade, ao mesmo tempo que projecta, também, noções mais elevadas como as de sabedoria e poder.

A letra S com que a escrevemos parece desenhar o seu corpo e reproduzir-lhe o movimento ondulatório. O próprio som da palavra com que a nomeamos, é quase onomatopaico. Animal minimal, ela é, antes de mais, a linha, e quando a linha se curva e se fecha, torna-se o círculo e símbolo de perfeição. [...]

[...] Razões mais do que suficientes para a tornar aquilo que ela é: uma forma incrivelmente simples numa rede complexa de sentidos poderosos e contraditórios.<sup>482</sup>

---

<sup>480</sup> Aurélio Lopes, *ob. cit.*, pp.23.

<sup>481</sup> Aurélio Lopes, *ob. cit.*, pp.21 e 22.

<sup>482</sup> Maria Teresa Meireles, *B. I. da Serpente*, pp. 3 e 4.

Parece-nos, ainda, pertinente, apresentar a seguinte citação, que ilustra a relação, vista pelo Homem, da serpente com a própria vida e com a palavra que a designa:

A serpente não apresenta, portanto, um arquétipo, mas sim um complexo arquetípico ligado à fria, pegajosa e subterrânea noite das origens: todas as serpentes possíveis formam juntas uma única multiplicidade primordial, uma indivisível Coisa primordial que não pára de se desenroscar, não acaba de desaparecer e renascer (KEYM, 20). Mas o que será esta Coisa primordial senão a vida na sua latência, ou, como diz Keyserling, a camada mais profunda da vida? Ela é o reservatório, o potencial, donde provêm todas as manifestações. A vida do submundo deve reflectir-se, precisamente, na consciência diurna sob a forma de serpente, acrescenta este autor, e precisa: os Caldeus utilizavam uma só palavra para vida e para serpente. Temos a mesma observação em René Guénon. O simbolismo da serpente está efectivamente ligado à própria ideia de vida; em árabe, a serpente é el-hayyah e a vida é el-hayat (GUES, 159), e acrescenta, o que é importantíssimo, que ‘El-Hay, um dos principais nomes divinos, se deve traduzir não por o vivo, como se faz frequentemente, mas sim por o vivificante, aquele que dá a vida ou que é o próprio princípio da vida.<sup>483</sup>

A serpente torna-se, assim, muitas vezes, por todos estes motivos, um “animal sagrado”, o que nos remete, imediatamente, para o processo de totemização que, pelos vistos, remonta, pelo menos, à Antiguidade Oriental, mais propriamente ao antigo Egipto.

Le culte des animaux, ou zoolâtrie, a stupéfié les voyageurs grecs et romains. Ce culte prend, en effet, une importance capitale à la fin de l’Egypte antique. À l’origine, chaque division territoriale, chaque *nome* possède son totem, l’animal qui incarne la divinité protectrice du groupe. Pour cette raison, les dieux humanisés gardent par la suite un aspect animal. À l’époque

---

<sup>483</sup> Jean Chevalier, « Introdução », in Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 595.

tardive, on élève et adore des animaux près des santuaires, par exemple des ibis et des babouins près des temples de Thot, des vaches près du temple d' Hathor à Denderah, etc. À Bubastis, dans le Delta, la déesse Bastet est la déesse-chat. Un citoyen romain fut lynché pour y avoir tué quelque matou. Le plus célèbre reste toutefois le taureau Apis, incarnation de Ptah, «son âme magnifique». À leur mort, les animaux sacrés sont momifiés; le *Serapeum* de Memphis est une immense galerie funéraire où reposent les corps des taureaux Apis. <sup>484</sup>

Frazer conta-nos como o totemismo, e em particular a consagração da serpente, se manteve na Antiguidade Clássica, na Europa, mais concretamente, na Grécia.

L'hypothèse, suivant laquelle les anciens rois de Thèbes et de Delphes avaient pour animal consacré le serpent ou le dragon et prétendaient même à une certaine parenté avec lui, se trouve quelque peu sanctionnée par la tradition, qui veut qu'à la fin de leur existence Cadmus et sa femme Harmonie aient quitté Thèbes et soient allés régner sur une tribu d'Enchéleens ou hommes-anguilles en Illyrie, où tous deux finirent par être transformés en serpents ou dragons. Aux yeux de l'homme primitif, une anguille est une serpent d'eau, on ne peut donc guère admettre que se soit par hasard que le tueur de serpents ait régné par la suite sur une tribu d'hommes-anguilles et soit devenu lui-même serpent à la fin. Bien plus, d'après un récit, sa femme Harmonie était fille du dragon même qu'il avait tué. La tradition s'adapterait donc

---

<sup>484</sup> AA. VV., *MÉMO LAROUSSE encyclopédie générale visuelle et thématique*, Paris, ed. Larousse, 1989, p.291: "O culto dos animais, ou zoolatria, deixou assombrados os viajantes gregos e romanos. O culto adquire, com efeito, uma importância capital no fim do Egipto antigo. Na origem, cada divisão territorial, cada *nome* possuía o seu totem, animal que encarna a divindade protectora do grupo. Por esta razão, os deuses humanizados mantêm um aspecto animal. Na época tardia, criam-se e adoram-se animais perto dos santuários, por exemplo íbis e babuínos perto dos templos de Thot, vacas perto do templo de Hathor em Dendera, etc. Em Bubastis, no Delta, a deusa Bastet é a deusa-gato. Um cidadão romano foi linchado por ter matado um gato. O mais célebre, contudo, continua a ser o touro Apis, encarnação de Ptah, «a sua alma magnífica». Quando morrem, os animais sagrados são mumificados; o *Serapeum* de Memphis é uma imensa galeria funerária onde repousam os corpos dos touros Apis." (Tradução nossa).



parfaitement avec l'hypothèse selon laquelle le dragon, ou serpent, était l'animal sacré de la vieille maison royale de Thèbes, et le royaume passait à qui tuait son prédécesseur et en épousait la fille. Nous avons vu qu'il y a de bonnes raisons de croire que ce mode de succession au trône était courant dans l'Antiquité.<sup>485</sup>

Mas o final desta história vai ao encontro do *ciclo* que temos vindo a verificar, ao fim e ao cabo, em todas as outras: o ciclo vida / morte / vida, ou, se preferirmos, nascimento / morte / renascimento, ainda que numa outra forma.

L'histoire de la métamorphose finale de Cadmus et d'Harmonie en serpents constitue peut-être un vestige de la croyance que les âmes des reines et des rois défunts de Thèbes transmigraient dans le corps de serpents, tout comme les rois cafres se changeaient, à leur mort, en boas constrictors ou en serpents noirs venimeux. En fait, l'idée que les âmes des morts vont habiter le corps de serpents est très répandue en Afrique et à Madagascar.<sup>486</sup>

---

<sup>485</sup> James George Frazer, *ob. cit.*, p.71: "A hipótese, segundo a qual os antigos reis de Tebas e de Delfos tinham como animal sagrado a serpente ou dragão e pretendiam mesmo ter um certo parentesco com ele, encontra-se um pouco comprovada pela tradição, que diz que no fim da sua existência Cadmus e a sua mulher Harmonie deixaram Tebas e foram reinar numa tribo de homens-enguia, em Ilíria, onde ambos acabaram transformados em serpentes ou dragões. Aos olhos do homem primitivo, uma enguia é uma serpente de água, por isso não se pode admitir que tenha sido por acaso que o matador de serpentes tenha reinado em seguida numa tribo de homens-enguia e se tenha tornado ele próprio serpente no final. Mais ainda, de acordo com um relato, a sua mulher Harmonie era filha do próprio dragão que ele tinha matado. Por conseguinte, a tradição adaptar-se-ia perfeitamente à hipótese segundo a qual o dragão, ou serpente, era o animal sagrado da velha casa real de Tebas, e o reino passava para quem matasse o seu predecessor e casasse com a sua filha. Vimos que há boas razões para acreditar que este modo de sucessão ao trono era corrente na Antiguidade." (Tradução nossa).

<sup>486</sup> *Ibidem*: "A história da metamorfose final de Cadmus e de Harmonie em serpentes constitui talvez um vestígio da crença em que as almas das rainhas e dos reis defuntos de Tebas transmigravam para o corpo de serpentes, tal como os reis cafres, à hora da morte, se transformavam em jibóias ou em serpentes pretas venenosas. De facto, a ideia de que as almas dos mortos vão habitar o corpo de serpentes está muito difundida em África e em Madagáscar." (Tradução nossa).

## 2.2.10.2. O PROMONTÓRIO SACRO

Pensamos que, tal como no caso da *serpente*, também sobre o *Cabo* ainda há algumas coisas a dizer, que não tinham cabimento no capítulo em que primeiramente a ele nos referimos (e muitas ficarão por dizer, mas, embora se relacionem com as temáticas abordadas neste trabalho, pensamos que não têm nele cabimento).

Sobre a “santidade do lugar”, esclarece José Leite de Vasconcellos o seguinte:

Temos por conseguinte de considerar três pontos: *a)* reunião nocturna dos deuses; *b)* inviolabilidade do recinto da reunião; *c)* interdicção de grandes sacrifícios, com permissão porém de libações.

Vejamos cada um separadamente.

*a)* Em toda a parte o povo acredita na existência nocturna de conciliabulos mysteriosos: a noite está sempre povoada de espíritos e avejões. É de noite que surgem as bruxas; que as feiticeiras se associam com o Diabo; que os medos opprimem os homens. Com a luz do sol, com os resplendores da manhã, os seres fantásticos somem-se, e a natureza volta ao sossego e regularidades habituaes. [...]

*b)* Se no tempo de Artemidoro se deixava de ir de noite ao Cabo, não era por devoção para com deuses lá reunidos, era por medo!

Com effeito, ainda hoje em certas aldeias de Portugal não se sae de noite s’zinho, por causa das feiticeiras. «Par une espèce d’accord tacite, il est entendu que l’aterre appartient, de jour, aux vivants, la nuit, aux morts». <sup>487</sup> [...]

As lendas do Cabo Sagrado pertencem pois a uma categoria conhecida e bem definida.

*c)* [...] se realizariam no Sacro Promontorio libações, para as quaes era precisa agua.

---

<sup>487</sup> Le Braz, *La légende de la mort*, 3ª edição, tomo I, 41-42, apud José Leite de Vasconcellos, *RELIGIÕES DA LUSITÂNIA na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913 (reimpressão fac-similada da 1ª ed., Vila da Maia, 1981), p. 211.

As libações consistiam principalmente, como é sabido, em oferecer às divindades certos líquidos que, conforme as circunstâncias, se derramavam nos altares, ou se espalhavam nas águas, etc. Estes líquidos eram: vinho puro ou misturado com água; leite; sangue; azeite; hydromel; e outros. As libações podiam fazer parte de sacrifícios mais complexos, ou constituírem, como aqui parece ser o caso, sacrifícios por si mesmas.

O que Artemidoro afirma com relação a interdição de sacrifícios no Cabo dever-se-há entender, [...] grandes sacrifícios, i. é, sangrentos, por oposição a libações, ou sacrifícios mais simples. Talvez se imaginasse que o sangue das vítimas manchava a pureza santa do lugar.

Segundo a ordem de ideias que aqui tenho exposto, as libações de que aqui se trata seriam em honra dos espíritos ou deuses do oceano.<sup>488</sup>

E sobre os “moledros”, grupos de “pedras sagradas” que, quando são deslocadas, voltam para o seu lugar, tece o mesmo autor os seguintes comentários, aventando hipóteses prováveis, na impossibilidade de uma explicação actual sobre cultos tão antigos:

Várias tem sido as hypotheses emittidas para explicar a natureza e significação das pedras de que fala Artemidoro.

Uns consideram-nas monumentos funerários, e principalmente dolmens; outros, como o Sr. Alomon Reinach, pedras balouçantes. Movers relaciona as pedras do Promontorio com o culto dos bétylos, mas expõe a sua ideia muito concisamente, e de fugida, [...] O culto dos bétylos encontra-se «partout où s’est fait sentir l’influence de la Phenice»<sup>489</sup>. [...]

Explicar com precisão em que é que consistia o costume notado por Artemidoro torna-se difficil. Podem pôr-se porém de parte as hypotheses dos dolmens e das pedras balouçantes: com

---

<sup>488</sup> José Leite de Vasconcellos, *RELIGIÕES DA LUSITÂNIA na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913 (reimpressão fac-similada da 1ª ed., Vila da Maia, 1981), pp. 207 a 212.

<sup>489</sup> Perrot & Chipiez, *Histoire de l’art*, III, 59, apud José Leite de Vasconcellos, *RELIGIÕES DA LUSITÂNIA na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913 (reimpressão fac-similada da 1ª ed., Vila da Maia, 1981), p. 203.

dolmens não condizem as palavras do geographo grego; pedras balouçantes não póde admittir-se que lá as houvesse aos grupos de três e quatro. A hypothese dos bétylos é tentadora, em virtude de elles terem origem phenicia, e haver existido no Promontorio um santuário de Héracles, e, como parece [...], um de Kronos, – santuários, que, segundo todas as probabilidades, devem da mesma sorte attribuir-se aos Phenicios; mas seria a influencia phenicia de tal modo fecunda e poderosa, que, ainda alguns séculos depois de extinctos os cultos d’aquelles deuses no Promontorio, e anniquilados os santuários, ficaria da antiga religião testemunho tão vivaz como o que a cerimonia descrita por Artemidoro nos revela? [...]

Nestas noticias [alusão às deslocações das pedras, apresentadas em ELAP/M 23] temos de distinguir vários elementos: as pedras são verdadeiramente objectos mágicos, pois cada uma representa um soldado nella *encantado*; tornam para o seu sitio, como nas lendas das fundações das igrejas e ermidas as imagens achadas pelos pastores (ideia que já ascende á antiguidade clássica); D. Sebastião figura ahi, em virtude de uma adaptação posterior ao séc. XVI, devida talvez á influencia sebastianistica dos frades de S. Vicente e á lenda muito vulgarizada segundo a qual o mysterioso aventureiro desthronado devia vir das bandas do oceano.

Por um lado, estes *moledros* assemelham-se aos montículos chamados *fieis de Deus*, commemorativos de mortes; por outro lado fazem lembrar certas superstições em que com as pedras se relaciona a ideia de casamento, ou segundo as quaes certos personagens são metamorphoseados em rochas.<sup>490 491</sup>

---

<sup>490</sup> Nota 3: “«Les menhirs des environs de Quiberon sont des soldats pétrifiés par Sainte Hélène» (*Revue Archéologique*, ibidem). As pedras dos *moledros* não podem comparar-se a menhires; mas quis notar a coincidência de, tanto em Quiberon como em S. Vicente, os soldados estarem transformados em pedras.”, in José Leite de Vasconcellos, *RELIGIÕES DA LUSITÂNIA na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913 (reimpressão fac-similada da 1ª ed., Vila da Maia, 1981), p. 206.

<sup>491</sup> José Leite de Vasconcellos, *RELIGIÕES DA LUSITÂNIA na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913 (reimpressão fac-similada da 1ª ed., Vila da Maia, 1981), pp. 202 a 206.

### 2.2.11. PASSAGENS:

Em inúmeras lendas, os encantamentos e desencantamentos dão-se (ou deverão dar-se) na *noite de S. João*, simbolizando o *solstício de verão*:

O simbolismo dos solstícios chama a atenção por não coincidir com o carácter geral das estações correspondentes. Com efeito, é o solstício de Inverno que abre a fase ascendente do ciclo anual; e o solstício de Verão é que abre a fase descendente; daí o simbolismo greco-latino das *portas solsticiais* representado pelas duas faces de **Jano** e, mais tarde, pelos dois São João, o do Inverno e o do Verão. É fácil constatar que é a porta do Inverno que introduz na fase *luminosa* do ciclo, e a porta estival na sua fase de obscurecimento. [...]

O solstício de Verão (24 de Junho) marca o apogeu do percurso solar; o Sol está no zénite, no ponto mais alto do céu. Este dia foi escolhido para celebrar a festa do Sol. Na medida em que Cristo é comparado com o Sol, ele é representado pelo Câncer solsticial. Daí todo um simbolismo de Cristo cronocrátor, que governa o tempo, na arte romana (CHAS, 497 s).<sup>492</sup>

Também já vimos como os *percursos* costumam *desembocar* em lugares simbólicos, como *grutas* ou *palácios*. Há, no entanto, inúmeras “portas” (de castelos, sobretudo, mas também de vilas, e mesmo de casas) que, obviamente, se abrem ou se fecham:

A porta simboliza o lugar de passagem entre dois estados, entre dois mundos, entre o conhecido e o desconhecido, a luz e as trevas, o tesouro e a penúria. A porta abre-se para um mistério. Mas tem um valor dinâmico, psicológico; pois não só indica uma passagem, como ela própria convida a atravessá-la. É o convite à viagem para um além...

---

<sup>492</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 614.

A passagem à qual ele convida é, na maioria das vezes, na acepção simbólica, do domínio profano ao domínio sagrado. [...]

A porta tem também um significado escatológico. A porta como lugar de passagem, e particularmente de chegada, torna-se muito naturalmente o símbolo da **iminência do acesso** e da possibilidade do acesso a uma realidade superior (ou, inversamente, da ef[u]são de dons celestes sobre a terra).<sup>493</sup>

Nas lendas de *mouras encantadas*, os casos mais evidentes são a saída do governador com o fim de encantar as filhas (LM 40, LM 50, L3M 3– nas duas primeiras, o carpinteiro, após a cena do cinto, correu para casa, “onde se fechou bem aferrolhado”), o almocreve de Estói que recupera a visão sentado no *poial* de sua casa (LM 38, LM 48 e LM 13), a lavradora de LM 52 e LM 8, que “ao transpôr a porta olhou para trás e viu que todos os mouros e mouras se tinham transformado em diversos animais”, e o encantamento da filha do governador do castelo de Faro, “no momento em que”, nos braços do seu amado, “atravessava” a porta do nascente, mais tarde chamada “do Arco do Repouso” (LM 49 e LM 10).

Em ELAP/M 9, o casal de idosos sai do Canto do Laredo e volta a entrar por “uma fenda que havia entre dois penedos”. Em LMO 1, o carteiro bate à porta do “presumível pai do garoto”, e é aí que este o encontra “estendido” e “morto”. Em LMO 2, a *morte* bate à porta e, como nenhum dos elementos do casal se dispões a ir abri-la, “investiu pelo postigo”, levando “os dois velhos consigo”.

## 2.2.12. OUTROS SÍMBOLOS:

Que o *sonho* é “uma constante da vida / tão concreta e definida / como outra coisa qualquer” já o poeta nos disse. Mas referia-se António Gedeão ao “devaneio”, ao “sonho acordado” que leva o homem a estabelecer metas, objectivos a alcançar, normalmente

---

<sup>493</sup> *Idem*, pp. 537 e 538.

decorrentes do tipo de vida que leva, podendo ser a construção de um utensílio que lhe permita cortar melhor as peles com que se veste, ou o envio de uma sonda a Marte, que lhe traga vestígios de vida naquele planeta, existentes a dois metros de profundidade.

Este “sonhar acordado” encontramos, sobretudo, em “Dinorah” e “O Abismo dos Encantados”, pois é próprio quer dos apaixonados, quer dos que anseiam por se apaixonarem.

Também António sonhava com a moura da Serra de Monchique, tanto acordado, como a dormir. A verdade é que há vários tipos de *sonho*:

Os exemplos de sonhos são inumeráveis; tentou-se várias vezes classificá-los. As investigações psicanalíticas, etnológicas e parapsicológicas dividiram os sonhos nocturnos, para maior comodidade no estudo, num determinado número de categorias:

1. o sonho profético ou didáctico, aviso mais ou menos disfarçado sobre um acontecimento crítico, passado, presente ou futuro; a origem destes sonhos é muitas vezes atribuída a um poder celeste;

[...]

4. o sonho visionário, que transporta àquilo que H. Corbin chama o *mundo das imagens* e que pressupõe no ser humano, num determinado nível da consciência, *poderes que a nossa civilização ocidental talvez tenha atrofiado ou paralizado*, poderes acerca dos quais H. Corbin encontra testemunhos entre os místicos iranianos; trata-se aqui, não de presságio, nem de viagem, mas sim de visão;
5. o sonho pressentimento, que faz suspeitar ou privilegiar uma possibilidade entre mil...
6. o sonho mitológico, que reproduz algum grande arquétipo e reflecte uma angústia fundamental e universal. <sup>494</sup>

---

<sup>494</sup> *Idem*, p. 617.

Outras personagens sonharam a dormir, e o sonho de D. Zarolha, que se repetiu, tanto pode pertencer à primeira categoria enunciada, como à última.

O *beijo* é, habitualmente, um acto revelador de união, de amor até; pode também representar traição, devido ao célebre “beijo de Judas a Jesus”. Nestas lendas, embora com menos gravidade, não deixa de ser considerado como uma traição do *beijado* aos “sagrados sacramentos”, pois aparece como um *roubo* “dos santos óleos recebidos no baptismo”. Em LM 60: “– O que ella queria era tirar-me os santos oleos, que recebi no meu baptismo”; em LM 8 (e LM 52): “Conheceu a mulher pelos trajes que tinha na sua presença mouros e mouras encantadas, dispostos todos a roubar-lhe os santos óleos por intermédio do beijo fatal”; em LM 21: “Eu, porém que nunca tentei iludir ninguém, quis explicar ao João Bento a significação do beijo e disse-lhe que depois de receber as riquezas nada mais tinha que fazer senão ir à igreja e pedir ao seu prior que lhe tornasse a ungir com os óleos do baptismo que eu lhos arrancara com o beijo”; em LM 43 (e LM 27), não há referência ao baptismo, mas o “beijo de fogo” dado pelo mouro reveste-se de um carácter maléfico, não identificado.

A única excepção é LM 44 (e LM 25), em que D. Zarolha, ao beijar o sapo, tem acesso ao tacho do tesouro, ficando riquíssima (perde um olho, mas supostamente pela sua hesitação inicial, o que não está directamente relacionado com o beijo).

Símbolo da união e da adesão mútuas que na Antiguidade assumiu um significado espiritual. [...]

A este respeito, Georges Vadja cita um texto de **Zohar** relativo ao beijo divino: «Que ele me beije com beijos da sua boca» *Porque é que o texto utiliza esta expressão? Com efeito, beijo significa adesão de espírito a espírito. É por isso que o órgão corporal do beijo é a boca, ponto de saída e fonte do sopro. É também pela boca que se dão os beijos de amor, unindo*



*(assim) inseparavelmente espírito a espírito. É por isso que aquele cuja alma sai ao beijar, adere a um outro espírito, a um espírito do qual nunca mais se separará; esta união chama-se beijo. [...]*

[...] Símbolo de união, o beijo guardava, de facto, a polivalência, a ambiguidade, das inúmeras formas de união (DAVS).<sup>495</sup>

Em quase todos os encantamentos que *presenciamos* (LM 39, LM 40, LM 41, LM 45, LM 46, LM 47, LM 50, LM 51, LM 53, LM 3, LM 6, LM 11, LM 12 e LM 17), os mouros “desenham no ar uns sinais misteriosos” e “o signo Samão”:

O *selo de Salomão* forma uma estrela de seis pontas, composta de dois triângulos equiláteros entrecruzados. Esta figura é uma verdadeira soma do pensamento hermético. [...]

[...] O selo de Salomão aparece então como a síntese dos opostos, e a expressão da unidade cósmica, ao mesmo tempo que a sua complexidade.

O selo de Salomão engloba também, sempre segundo as tradições herméticas, os sete metais de base, isto é, a totalidade dos metais, bem como os sete planetas que resumem a totalidade do céu. [...]

[...] A redução do múltiplo ao uno, do imperfeito ao perfeito, sonho dos sábios e dos filósofos, está expressa no selo de Salomão.<sup>496</sup>

Ou então, “uns sinais misteriosos” e “sinais cabalísticos”:

Na sua essência, a Cabala é um ensinamento esotérico centrado num sistema de símbolos considerado reflectir o mistério de Deus e do universo, e para o qual o cabalista tem de encontrar a chave. Ao nível teórico, essas chaves permitem-lhe compreender as dimensões espirituais do universo, enquanto, ao

---

<sup>495</sup> *Idem*, p. 119.

<sup>496</sup> *Idem*, p. 593.

nível prático, lhe permitem usar os poderes associados a estas dimensões para fins mágicos (isto é, para os processos da transformação física, psicológica ou espiritual). <sup>497</sup>

Ao mesmo tempo, entoam “umas preces” e pronunciam “umas palavras esquisitas, incompreensíveis”:

A magia acredita no poder da palavra enquanto expressão de uma vontade, força e energia capaz de modificar a própria realidade – a palavra é um eco da vontade e do poder de quem a possui. [...]

Nos contos, a própria palavra age sobre a matéria e torna-se um poder em si ecoando, deste modo, o imaginário verbal da magia. <sup>498</sup>

Estas referências remetem, igualmente, para o “poder mágico” que é tradicionalmente atribuído à *palavra*:

Quaisquer que sejam as crenças e os dogmas, a palavra simboliza de uma forma geral a manifestação da inteligência na linguagem, na natureza dos seres e na criação contínua do universo; ela é a verdade e a luz do ser. Esta interpretação geral e simbólica não exclui em nada uma fé precisa na realidade do Verbo divino e do Verbo encarnado. [...] A palavra é o símbolo mais puro da manifestação do ser, do ser que se pensa e que se exprime ele próprio ou do ser que é conhecido e comunicado por um outro. <sup>499</sup>

Adalberto Alves diz, a respeito dos poetas árabes:

O poema árabe tinha, desde os tempos mais primitivos, anteriores ao Islamismo, um carácter encantatório. O poeta, pelo poder da palavra, era considerado um ser temível que podia

---

<sup>497</sup> Jack Tresider, in *Os Símbolos e o seu Significado*, Lisboa, Editorial Estampa, 2000, pág. 172.

<sup>498</sup> Maria Teresa Meireles, *A Palavra e os seus ecos*, p. 17.

<sup>499</sup> Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *ob. cit.*, p. 502.

proporcionar a desgraça ou a ventura, consoante invectivasse ou elogiasse.<sup>500</sup>

Doralice Alcoforado, a propósito dos processos mágicos dos encantamentos no conto popular, afirma o seguinte:

As metamorfoses materializam a transgressão dos limites entre palavra e coisa com que um modo de pensamento, utilizando-se de operações predominantemente sensíveis, busca apreender abstracções como imagens, como coisas. O sobrenatural se instala a partir do momento em que as palavras passam a ser coisas.<sup>501</sup>

E Gabriel Janer Manila cria uma analogia que se relaciona com o contexto das nossas lendas:

A palavra cria, incessantemente, mundos paralelos. E circula em nós regida por leis comparáveis às da água: tal como a água nas profundidades da terra, mete-se por nós adentro, instala-se na nossa imaginação, fá-la reviver, realiza uma viagem através da nossa memória. Tal como a linguagem [água?], traz-nos os elementos necessários à sobrevivência.<sup>502</sup>

---

<sup>500</sup> Adalberto Alves, *ob. cit.*, pág. 31.

<sup>501</sup> Doralice F. Xavier Alcoforado, *ob. cit.*, pág. 75.

<sup>502</sup> Gabriel Janer Manila, *ob. cit.*, p. 23.

### 2.3. AS ARTES MÁGICAS E OS DESENCANTADORES DE TESOUROS

Parece-nos óbvio que todos os elementos analisados têm em comum reminiscências de antiquíssimos cultos pagãos. Em que consistiam esses cultos é o que hoje ignoramos. Mas talvez não completamente, pois, partindo desta permissão, concluímos que também os rituais mágicos estavam ligados a estes cultos, quer fossem ritos ligados à fertilização, quer o fossem à regeneração e, conseqüentemente, todos associados à vida, morte e renascimento.

Ora, embora aparentemente os rituais mágicos nada tenham a ver com o ciclo da vida, a verdade é que mesmo os alquimistas não procuraram só a pedra que transformasse o chumbo em ouro, pois consta que também a “fonte da juventude” fazia parte dos seus objectivos.

Assim, e ao que parece, os indivíduos que se dedicavam à busca de conhecimentos ocultos da maioria “juntavam o útil ao agradável” e, enquanto a alma percorria o seu ciclo, não desleixavam a procura de tesouros capazes de lhes proporcionarem prazeres do corpo que só o ouro pode comprar.

Depois de termos analisado tamanha profusão de motivos separadamente, como era necessário, não podíamos deixar de dar um exemplo de como, pelo menos alguns deles, podem conjugar-se na tentativa de alcançar um mesmo objectivo, como é o caso dos rituais mágicos para desencantar tesouros, que interessavam inclusivamente alguns clérigos, dispostos a correrem altos riscos, pondo em perigo a própria vida, como aconteceu ao Reverendo Padre frey José de S. João de Deos, denunciado à Inquisição por um seu amigo, supostamente “íntimo”, ao qual confiou talvez o seu maior segredo. Referimo-nos ao trabalho de Maria Benedita Araújo, sobre o

percurso da *Clavicula Salomonis* (cujas autoria é atribuída ao próprio rei Salomão, revelando “a essência da sabedoria” que “o Senhor depusera sobre ele, em sonhos”), “a obra magna da magia”, livro proibido em Portugal desde o século XVI, juntamente com outros, considerados de idêntico perigo (por exemplo, a “igualmente famosa *Chyromantiæ*”), fazendo parte de várias listas, a mais famosa e actualizada das quais era o *Index Librorum Prohibitorum*.<sup>503</sup>

Dizia-se, na carta de denúncia daquele Padre:

[...] um caderno que tinha 30 meias folhas ou mais, tendo em cada uma delas uma figura, diferentes umas das outras, redondas umas, quadradas outras, com letras dentro, outras com cruces, tendo em cima o titulo do que significavão e abaxo da figura a bênção que se fazia e a oração que se dizia, mas tudo escrito em latim, que não o entendi pelo não saber, mas mostrou-me outro coaderno que seria 8 meias folhas com a explicação do que continha todo o outro coaderno, dizendo que umas figuras ensinavam a dquirir sciencias, outras, fortunas no militar, outras em se conseguir dezejós amorosos, etc e a figura numero 30 ou 31 dizia o modo como se descobriam tesouros escondidos e no coaderno da explicação para se saber aonde estavam os tisoiros, diz que era necessario matar-ce em certo tempo um cabrito que estivesse sam, com huma espada de 3 quinas com cabo de cristal e depois de morto se esfolaria, tirando-se-lhe a pelicula em cima da qual se diriam as tres missas do natal e se fariam umas varas fabricadas de certos metais, que depois de benzidas e dita a oração como se lia ao pé da figura numero tantos, era este instrumento o que descobria o tisouro, pois para ele caminhava a criatura e caia no chão aonde estava oculto, que assim o experimentara ele [...].<sup>504</sup>

---

<sup>503</sup> V. Maria Benedita Araújo, “Ler em Portugal no século XVII – O percurso de um livro proibido”, in *Lindley Cintra – Homenagem ao Homem, ao Mestre e ao Cidadão*, org. de Isabel Hub Faria, Lisboa, Edições Cosmos, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 310 a 330.

<sup>504</sup> Maria Benedita Araújo, *ob. cit.*, p. 316.

E, segundo Maria Benedita Araújo, foram igualmente queimados pelo Santo Ofício livros de alquimia, nigromancia e astrologia.

[...] No caso citado (*Clavicula Salomonis*), tratava-se evidentemente de um livro ou «cuaderno» muito consultado por todos os que pretendiam achar tesouros, ser bem sucedidos nos negócios e no amor, triunfar na política ou na guerra. Ensinava portanto as operações mágicas mais diversas, desde o levantamento de figura, atar, ligar e desligar, provocar a morte de inimigos, restituir a saúde abalada pelo uso de meios preternaturais, bem como a preparação dos instrumentos indispensáveis à arte, pentáculos, facas, cutelos de sacrifícios, selos planetários, invocações de entidades, entre muitos outros segmentos.

Não era uma obra de leitura fácil, destinava-se aos iniciados nas ciências esotéricas. Por outro lado, encontrava-se relacionado com o *Sefer Raziel* de Eleazer de Worms, que, por sua vez, se encontrava repleto de fórmulas e invocações. Por outro lado, o valor atribuído às letras e aos números, principalmente às primeiras, colocava-o em conexão com a *Cabala*, igualmente desenvolvida pelos judeus sefardis e que entusiasmava do mesmo modo muitos cristãos.<sup>505</sup>

Tal como nas lendas de mouras encantadas, havia toda uma série de preceitos a respeitar, nem sempre fáceis de executar, pelo que só os aptos, persistentes e, por isso mesmo, merecedores, conseguiam alcançar os seus objectivos.

Não era fácil, porém, realizar todos estes sonhos, não obstante a posse daquele maravilhoso livro. A técnica mágica necessária para a obtenção de resultados era complicada, obrigava, entre outros segmentos, ao

---

<sup>505</sup> Maria Benedita Araújo, *ob. cit.*, p. 321.

sacrifício de animais com os instrumentos adequados, à manipulação do sangue e dos «perfumes», ao jejum e purificação do operador. [...] que deveria seguir para tal as regras das conjugações dos astros e assegurar-se do concurso das entidades que presidiam aos círculos e aos planetas.

Garantia assim a consecução da finalidade pretendida pela potenciação das forças subtis da natureza. Considerava-se que, na invocação dos demónios, os caracteres gregos e hebreus presentes nos pentáculos e no grande círculo mágico, permitia ao operador entrar em contacto com os espíritos infernais sem se expor a uma morte certa. Na realidade, conforme asseverava a crença, a invocação demoníaca não era matéria fácil, como pensavam as pessoas mal informadas. Daí, que tantas e tantas tentativas de pacto ocorridas no decurso dos séculos XVII e XVIII e testemunhadas por numerosa documentação não obtivessem qualquer resultado... <sup>506</sup>

Esta autora descreve, ainda, outros pormenores que podem relacionar-se com o contexto das nossas lendas (algumas, pelo menos) e, conseqüentemente, com a simbologia dos motivos estudada.

Segundo a magia salomónica, o primeiro cuidado a enfrentar seria respeitar a tabela do sol. As horas planetárias influíam na realização da operação e havia tabelas secretíssimas, mas que o rei expunha a Roboão [seu filho] no seu *Testamento* e que permitiam agir correctamente. Seguiam-se os nomes dos anjos bons e maus, que presidiam ao dia da semana. Seriam, entre outros, e para o domingo, por exemplo, Cassiel, Gabriel, Anael, Samael, Rafael. Além disso, o operador deveria preparar os instrumentos para as mencionadas operações, mantendo sempre o domínio de si próprio e dos espíritos que acorriam ao seu chamado. Haveria que afastar os espíritos impuros e aproveitar para a arte os espíritos divinos e puros. Os utensílios considerado[s] de maior

---

<sup>506</sup> Maria Benedita Araújo, *ob. cit.*, pp. 322 e 323.

importância eram o «estilete», que servia para imolar as vítimas, e a «faca», para as despedaçar. Eram destinados unicamente a estas finalidades e seriam cuidadosamente guardados.

A «taça» para a recolha do sangue deveria ser nova, exorcizada e preparada com fumigações das ervas planetárias. Deveria ser igualmente purificada, por uma cerimónia apropriada, assim como todo o material presente no sacrifício, desde os panos brancos que envolviam as paredes e a mesa, à vestimenta também branca do operador.<sup>507</sup>

E, como seria de esperar, não podiam faltar outros elementos, como a palavra, a oração, os caracteres mágicos, os “selos de Salomão” e, finalmente, toda a natureza:

A «oração», em língua latina, invocava os nomes santos de Deus e dos anjos para quem abençoassem aquele instrumento preparado em honra do Senhor. O operador conservava-o depois muito limpo até ao momento de ser usado para gravar os caracteres mágicos. Caso raro, era desnecessário purificá-lo com sangue de cordeiro ou de uma pomba branca.

Na magia salomónica toda a natureza participava da divindade e fazia parte dela. O homem, colocado no vértice da escala hierárquica, encontrava-se relacionado com o cosmos e participava de todo o universo. Apontavam-se os quatro elementos e os Anjos que a estes presidiam: Cherub, Seraph, Tarsis, e Ariel, Anjos cabalísticos. Seguiam-se as quatro estações com os seus respectivos príncipes, entre os quais se citava Carascasa, Staran e Comissoros.

Igualmente indicados, os planetas, os Anjos que assistem diante de Deus, as pedras, as ervas, os pássaros e os «animais terrestres» correspondentes a cada um deles. Os «incensos» apontados revelam, entre outros, o aloés para Júpiter, o estoraque destinado a Marte, o louro, que incensava Vénus.

---

<sup>507</sup> Maria Benedita Araújo, *ob. cit.*, p. 323.



Qualquer falha, por mais insignificante, quer na utilização dos «perfumes» quer na simbologia ou nas operações, inactivava todo o trabalho. [...]

Seguiam igualmente os «pentáculos» ou pantáculos de Salomão, desenhos ou gravuras ensinadas por Deus ao Grande Rei para atrair toda a boa fortuna e afastar as influências nefastas. Protegiam ao mesmo tempo a apropriação do nome dos Anjos e sua utilização pelos não iniciados.<sup>508</sup>

Este último parágrafo vem lançar luz sobre um antigo enigma, um problema para o qual não tínhamos ainda conseguido encontrar resposta: é ponto assente entre os estudiosos (referimo-nos, mais concretamente, ao *Dicionário de Símbolos*, mas também a outros livros, quer se destinem a interpretar símbolos, quer não) que o “Selo de Salomão” é a estrela de seis pontas, ou seja, resultante de dois triângulos invertidos, que, como é do conhecimento geral, sempre foi símbolo do povo Judeu; também é tradição (pensamos que em todo o país, mas no Algarve, seguramente) oferecer aos recém-nascidos, para protecção, um conjunto de amuletos em ouro (para colocar num fio ou numa pulseira), em número de cinco, de que fazem parte uma mão a fazer uma “figa”, um corno, um coração, uma meia-lua e um pentagrama; acontece que, no Algarve, pelo menos antigamente e até não há muito pouco tempo, o popularmente chamado “Signo Samão” (no falar algarvio) era o pentagrama, isto é, a estrela de cinco e não a de seis pontas.

Quando nos deparámos com esta questão, depois de interrogarmos várias pessoas, tentando sem sucesso obter uma resposta diferente, não encontrando outra hipótese de explicação, acabámos por pensar que teria havido, algures no tempo, uma confusão qualquer. Afinal, a “confusão” parece ser apenas, provavelmente, a designação genérica dos vários

---

<sup>508</sup> Maria Benedita Araújo, *ob. cit.*, p. 326.

desenhos que constituem “os pentáculos de Salomão”, ou mesmo a utilização da expressão “pentáculo” ou “pentáculos de Salomão” associada a rituais mágicos (nas lendas de *mouras encantadas*, é comum o encantador fazer “uns sinais cabalísticos” e o “signo Samão”), propagada pelos vários livros que ensinavam estas práticas, como é o caso da *Clavicula Salomonis*.

## CONCLUSÃO

Dum ponto de vista científico, a história não é verdadeira, mas nós somente pudemos entender esta propriedade do mito num tempo em que a cibernética e os computadores apareceram no mundo científico, dando-nos o conhecimento das operações binárias, que já tinham sido postas em prática de uma maneira bastante diferente, com objectos ou seres concretos, pelo pensamento mítico [...] perante o qual permanecíamos completamente cegos antes de a ideia das operações binárias se tornar um conceito familiar para todos.<sup>509</sup>

Se quisermos encontrar uma atitude comum a todas as narrativas e episódios que analisámos, não é difícil, sem dúvida, aventar a hipótese de que todos os entes míticos do maravilhoso popular algarvio estão, muito provavelmente, relacionados com cultos ancestrais dos mortos.

Mas recordemos também os rituais da água que se recolhe para beber ou para libações, na véspera de S. João, em busca dos seus milagres curativos e fecundadores. Água retirada das mesmas fontes onde se diz que estão as mouras encantadas. Águas, fertilidade e regeneração, a cobra e as mouras encantadas, todos mitemas do mesmo conjunto. E os exemplos das aparições neste contexto são, evidentemente, às centenas.<sup>510</sup>

Água, terra, ar e fogo; fertilidade e regeneração; tempo e ciclicidade; nascimento, vida, morte e renascimento.

E se as mouras são, como dissemos, criaturas de uma idade primeva, reminiscência de uma Estória antes da História, as suas manifestações consubstanciaram durante

---

<sup>509</sup> Claude Lévi-Strauss, *ibidem*, pp. 37 e 38.

<sup>510</sup> Fernanda Frazão e Gabriela Moraes, *ob. cit.*, p. 34.

séculos uma segunda idade. Idade em que a fantasia alimentou férteis imaginários populares e tradicionais. Hoje, contudo, os seres do bestiário popular vão cedendo lugar ao inexorável racionalismo contemporâneo naquilo que podemos chamar a terceira das idades de uma existência mística e milenar.

Os lugares recônditos são-no cada vez menos, e o mistério adquire agora outros contornos e cenários. Os enriquecimentos possuem hoje outras explicações. [...]

A moura, arquétipo da perenidade da natureza, vínculo unificador com um passado primevo, perde inevitavelmente a sua razão de ser. A sua essência vai-se diluindo conforme se esvaem as crenças respectivas.<sup>511</sup>

Podemos, então, talvez, deduzir que todos os rituais tradicionais a que ainda hoje podemos assistir estão entreligados, assim como entre as personagens míticas e as religiosas existe uma ligação ancestral que dificilmente se deixa entrever nas diversas formas que têm assumido ao longo dos tempos.

Poder-se-á dizer, assim, que só a mudança permanece. Que real não é apenas aquilo que se mant[é]m igual a si próprio, mas ainda o que se transforma ciclicamente, dando origem a novas formas, mas conservando o mesmo elemento essencial e o mesmo desígnio.

Afinal, neste complexo fecundante e fertilizante associado aos ciclos da natureza, crucial durante milénios para a sobrevivência de sociedades que daí esperam a abundância desejada e quantas vezes prometida, não é de admirar que tal desígnio essencial se perpetue, enquanto mudam, no tempo e no espaço, roupagens e configurações.<sup>512</sup>

Foi Ferdinand de Saussure quem nos mostrou que a linguagem é feita de elementos indissociáveis, que são,

---

<sup>511</sup> Aurélio Lopes, *B. I. das Mouras Encantadas*, 2ª ed., Lisboa, Apenas Livros Lda., 2004. p.28.

<sup>512</sup> Aurélio Lopes, *Personagens Florais*, p. 19.

por um lado, o som, e, por outro, o significado. E o meu amigo Roman Jakobson acaba de publicar um pequeno livro intitulado *Le Son et le Sens*, como as duas inseparáveis faces da linguagem. Temos o som, e o som tem um significado, e não há significado sem som para o veicular. Na música, é o elemento sonoro que predomina, e no mito é o significado.<sup>513</sup>

Para finalizar, apenas me ocorrem as palavras do nosso muito estimado orientador, num artigo dedicado à Professora Doutora Maria de Lurdes Belchior, que tivemos o prazer de contar entre os nossos «mestres»:

A nível do imaginário colectivo, onde e como nos situarmos? É difícil dizer..., embora julguemos que também neste aspecto prosseguimos iguais a nós mesmos. Sobretudo, esperamos... [...] continuamos a aguardar uma intervenção sobrenatural através de não poucas a frequentes mensagens do Divino, ou, melhor, cremos no «deus *ex-machina*», que poderá concretizar-se na personagem «enviada» com missão especial, no «Desejado» carismático... [...]

[...] Eclécticos que sempre fomos, herdeiros da mística e da acção dos Templários e dos Cavaleiros da Ordem de Cristo, incapazes do exercício organizador ou planificador da razão, actores marcados por signo astrológico tão bem estudado por Pessoa (cremos que é o signo de Peixes) –, temos forçosamente de ser os que sempre hão-de confiar numa sempre adiada era de grandeza, continuação da efémera hegemonia passada, que parece ser-nos garantida quer pela Santa da Ladeira ou outros iluminados, para os problemas circunstanciais, quer por Nossa Senhora de Fátima, para a realização dos nossos compromissos em relação ao Bem e ao Mal, quer ainda por um D. Sebastião, para a nossa afirmação de esperança

---

<sup>513</sup> Claude Lévi-Strauss, *ibidem*, pp. 75 e 76.

perante o futuro... Como, aliás, queria Bandarra e todos os seus glosadores... <sup>514</sup>

---

<sup>514</sup> João David Pinto-Correia, *Repensar A Nossa Identidade Cultural*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2005, pp. 14 e 15.

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

- AA.VV., *Vilas e Aldeias do Algarve Rural*, Faro, ed. Globalgarve / Alcance / In Loco / Vicentina, 2ª ed., 2003.
- AA.VV., *TAVIRA do NEOLÍTICO ao SÉCULO XX, II JORNADAS de HISTÓRIA – ACTAS*, Tavira, ed. Clube de Tavira, 1993.
- BARRETO, J. Mimoso, *O ALGARVE*, Lisboa, Plano de Educação Popular, Col. Educativa, série E, Número 8, ed. Ministério da Educação Nacional, Direcção-Geral da Educação Permaente, 1972.
- CARRIÇO, Silva, *Memória das Coisas*, Monchique, Editor Associação “O Monchiqueiro” grupo de Dinamização Cultural, 1995.
- CORRÊA, Fernando Calapez, *Livro das Visitações da Ordem de Sant’Iago na Igreja Matriz de Aljezur (1605-1846)*, ed. Delegação Regional do Sul da Secretaria de Estado da Cultura, Faro, 1995.
- FRAZÃO, Fernanda, *Lendas Portuguesas*, vols. 1, 5 e 6, Lisboa, Amigos do Livro Editores, s/d.
- FRAZÃO, Fernanda, *Passinhos de Nossa Senhora*, Lisboa, APENAS Livros Lda., 1ª ed., 2006.

- FRAZÃO, Fernanda, *Viagens do Diabo em Portugal*, Lisboa, APENAS Livros Lda., 2000.
- GASCON, José António Guerreiro, *Subsídios para a Monografia de Monchique*, Faro, Algarve em Foco Editora, 2ª ed., 1993.
- LOURO, Estanco, *O Livro de Alportel – Monografia de uma Freguesia Rural – Concelho*, São Brás de Alportel, reedição da obra original pela Câmara Municipal de S. Brás de Alportel, 1986.
- MARQUES, Gentil, *Lendas de Portugal*, vols. I, III e IV, Porto, Editorial Universus, 1962.
- MARREIROS, Glória, *UM ALGARVE OUTRO contado de boca em boca*, Lisboa, Livros Horizonte, 1991.
- NORTE, Cristóvão Guerreiro, *ALMANSIL Monografia e Memórias*, Loulé, ed. Associação Empresarial de Almansil, 2005.
- NUNES, António Miguel Ascensão, (José Varzeano), *Alcoutim – Capital do Nordeste Algarvio (Subsídios para uma Monografia)*, Alcoutim, Edição Câmara Municipal do Concelho de Alcoutim, 1985.
- OLIVEIRA, Ataíde, *A Monografia de Alvor*, Faro, Algarve em Foco Editora, 3ª ed., 1993.
- OLIVEIRA, Ataíde, *As Mouras Encantadas e os Encantamentos do Algarve*, 2ª reedição, Loulé, Edição “Notícias de Loulé”, 1996.



OLIVEIRA, Ataíde, *Monografia de Estombar – Concelho de Lagoa*, Faro, Algarve em Foco Editora, s/ data.

OLIVEIRA, Ataíde, *Monografia de São Bartolomeu de Messines*, Faro, Algarve em Foco Editora, s/ data.

OLIVEIRA, Ataíde, *Monografia do Algoz*, Faro, Algarve em Foco Editora, s/ data.

OLIVEIRA, Ataíde, *Monografia do Concelho de Loulé*, Faro, Algarve em Foco Editora, 3ª ed., s/ data.

OLIVEIRA, Ataíde, *Monografia do Concelho de Olhão*, Faro, Algarve em Foco Editora, s/ data.

OLIVEIRA, Ataíde, *Monografia do Concelho de Vila Real de Santo António*, Faro, Algarve em Foco Editora, s/ data (reeditada a partir da 1ª ed., Porto, ed. Livraaria Figueirinhas, 1908.).

PEREIRA, Paulo, *ENIGMAS – LUGARES MÁGICOS DE PORTUGAL – Cabos do Mundo e Finisterras*, Lisboa, ed. Círculo de Leitores, 2005.

PINHEIRO, Maria José Guerreiro, *Cidade de Mil Tesouros*, 2ª ed. Aumentada, Tavira, ed. Empresa Litográfica do Sul, S. A., 1994.

PINHEIRO, Maria José Guerreiro, *Loulé Cidade de Mil Encantos*, Loulé, ed. Empresa Litográfica do Sul, S. A., 1995.

TENGARRINHA, Margarida, *Da Memória do Povo: recolha da literatura popular de tradição oral do concelho de*

*Portimão*, Lisboa, ed. Colibri, 1999.

VASCONCELLOS, José Leite de, *Contos Populares e Lendas*, vol. II, Coimbra, Por ordem da universidade, 1969.

VASCONCELLOS, José Leite de, *RELIGIÕES DA LUSITÂNIA na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913 (reimpressão fac-similada da 1ª ed., Vila da Maia, 1981).

VAZ, Adérito Fernandes, *ALGARVE – Reflexos Etnográficos de uma Região*, Faro, 1994.

## BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

AA.VV., *La Légende – Anthropologie, Histoire, Littérature*, Colloque franco-espagnol, Madrid, Universidad Complutense, 1989.

AA.VV., *Lindley Cintra – Homenagem ao Homem, ao Mestre e ao Cidadão*, org. de Isabel Hub Faria, Lisboa, Edições Cosmos, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999,

ALINEI, Mário, *A Teoria da Continuidade Paleolítica das Origens Indo-Europeias: Uma Introdução*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2008.

ALMEIDA, Delfim de, “Apontamentos para a vida do Diabo – I”, in *O Ocidente*, Lisboa, vol. 4º, 1881 e vol. 7º, 1884, in Fernanda Frazão, *Viagens do Diabo em Portugal*, Lisboa, APENAS Livros Lda., 2000.

ALVES, Adalberto, *O Meu Coração É Árabe*, 2ª ed., col. Documenta Poetica, Nº 7, Lisboa, ed. Assírio & Alvim, 1991.

ALVES, António Bárbolo, *Cuntas de bruxas – Contos de bruxas*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2ª ed., 2004.

ANTUNES, Padre Manuel, *Obra Completa*, Sebenta, 1970, Tomo I, Vol. II-Cultura Clássica, Parte I, ed. crítica.

BADESCU, Laura e ROMERO, Marta Negro, *O conto dos enganos ao Diabo nos limites da romanidade*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2007.

- BORGES, Jorge Luís, *O Livro dos Seres Imaginários*, Lisboa, Editorial Teorema, ed. outras estórias, 1989.
- CALLOIS, Roger, *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, edições 70, col. Perspectivas do Homem, 1988.
- CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain, *Dicionário dos Símbolos*, tradução de Cristina Rodriguez e Artur Guerra, 6ª ed., Lisboa, Editorial Teorema, Lda., 1994.
- ELIADE, Mircea, *Aspectos do Mito*, edições 70, col. Perspectivas do Homem, s/d.
- FRAZÃO, Fernanda, *Passinhos de Nossa Senhora*, Lisboa, APENAS Livros Lda., 1ª ed., 2006.
- FRAZÃO, Fernanda, *Viagens do Diabo em Portugal*, Lisboa, APENAS Livros Lda., 2000.
- FRAZÃO, Fernanda e MORAIS, Gabriela, *Portugal, Mundo dos Mortos e das Mouras Encantadas*, vol.I, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2009.
- FRAZER, James George, *Le Rameau d'Or*, Paris, Éditions Robert Laffont, S. A., 1983.
- FREITAS, Ana Maria, *B. I. da Sereia*, 2ª ed., Lisboa, Apenas Livros Lda., 2005.
- FRENZEL, Elisabeth, *Diccionario de Argumentos de la Literatura Universal*, versión española de Carmen Schad de Caneda, Madrid, Editorial Gredos, 1976.

- GUAL, Carlos Garcia, *Dicionário de Mitos*, trad. Anselmo Borges e José Ribeiro Ferreira, Cruz Quebrada, Casa das Letras/Editorial Notícias, 1ª ed., 2005.
- GIBSON, Clare, *Sinais e Símbolos*, trad. Teresa Lopes Leal, ed. h.f. ullmann, edição portuguesa, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mito e Significado*, Lisboa, Edições70, col. Perspectivas do Homem 1978.
- LOPES, Aurélio, *B. I. das Mouras Encantadas*, 2ª ed., Lisboa, Apenas Livros Lda., 2004.
- LOPES, Aurélio, *Personagens Florais e Espíritos da Vegetação*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2007.
- LOUÇÃO. Paulo Alexandre, *PORTUGAL terra de MISTÉRIOS*, Lisboa, Esquilo edições multimédia, 5ª ed., 2004.
- MANILA, Gabriel Janer, *Literatura Oral e Ecologia do Imaginário*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2007, p. 23.
- MATOS, Alexandre, *B. I. do Lobisomem*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 3ª ed., 2009.
- MEIRELES, Maria Teresa, *A Palavra e os seus ecos*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2006.
- MEIRELES, Maria Teresa, *A Troca*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2005.
- MEIRELES, Maria Teresa, *B. I. da Serpente*, 3ª ed., Lisboa, Apenas Livros Lda., 2006.

MEIRELES, Maria Teresa, *Elementos e Entes Sobrenaturais nos Contos e nas Lendas*, Lisboa, Vega, 1998.

MEIRELES, Maria Teresa, *Fadas, Mouras, Bruxas e Feiticeiras*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 1ª ed., 2006.

MEIRELES, Maria Teresa, *Gigantes, Olharapos e Outras Desmesuras*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2005.

MEIRELES, Maria Teresa, *Quem isto ouvir e contar, em pedra se há-de tornar – Sobre o conto e o reconto*, 2ª ed., Lisboa, Apenas Livros Lda., 2005.

MENDANHA, Victor, *História Misteriosa de Portugal*. Lisboa, Editora Pergaminho, 3ª ed., 1997.

MESSADIÉ, Gerald, *História do Diabo, da Antiguidade à Época Contemporânea*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2001, biblioteca das Ideias – estudos e documentos.

MORAIS, Ana Paiva, *B. I. do Lobo*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2ª ed., 2005.

MORAIS, Ana Paiva, *B. I. do Carneiro*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2006.

MORAIS, Gabriela, *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica aplicadas à Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2008.

MORAIS, Gabriela, *Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2ª ed., 2006.

NETO, Serafim da Silva, *História da Língua Portuguesa*, 3<sup>a</sup> ed., Col. Linguagem, N° 11, Rio de Janeiro, editora Presença/MEC, 1979.

NOVA, Maria Manuela Neves Casinha, *Dissertação de Mestrado As Lendas de Mouras Encantadas do Algarve – Lenda, Narrativa e História*, Lisboa, Universidade Aberta, 2002.

NÚÑES, E. Martos “Las Construcciones Ocultas o la Arquitectura de la Leyenda. El Modo de Contar las Leyendas.”, in *La Casa Encantada–estudios sobre Cuentos, mitos e leyendas de España y Portugal– Seminario Interuniversitario de Estudios sobre la tradición*, coords. Eloy Martos Núñez (UEX) e Víctor M. de Sousa Trindade (U. ÉVORA), Serie Estudios Portugueses, N° 3, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1997.

PACHECO, Diego Peral y PARDO Francisco M. Vázquez, “Leyendas Naturalistas y Etiológicas”, in *La Casa Encantada–estudios sobre cuentos, mitos e leyendas de España y Portugal–Seminario Interuniversitario de Estudios sobre la tradición*, coords. Eloy Martos Núñez (UEX) e Víctor M. de Sousa Trindade (U. ÉVORA), Serie Estudios Portugueses, N° 3, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1997.

PARAFITA, Alexandre, *A Mitologia dos Mouros*, Canelas, Edições Gailivro, col. Mitologia e Memória, 2006.

PARAFITA, Alexandre, *O Maravilhoso Popular*, Lisboa, Plátano Editora, 2000.

- PEDROSO, Consiglieri, *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988.
- PINTO-CORREIA, João David, “Os Géneros da Tradição Oral: Contributo para a sua Classificação”, in *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, Nº 9, Julho de 1993.
- PINTO-CORREIA, João David, “A Literatura Oral / Escrita Tradicional e o Espaço Mediterrânico: História, Assuntos, Poéticas”, *O Mediterrâneo Ocidental: Identidades e Fronteira*, Lisboa, Edições Colibri, 2002.
- PINTO-CORREIA, João David, *Repensar A Nossa Identidade Cultural*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2005.
- SOARES, Maria de Lurdes, *B.I. da Iara, do Boto e de Iemanjá*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2008.
- SILVA, Manuela Parreira da, *B. I. do Cavalo*, Lisboa, Apenas Livros Lda., 2004.
- TOVAR, José Jesús de Bustos, “Presentación”, in *La Légende Anthropologie, Histoire, Littérature*, Colloque franco-espagnol, Madrid, Universidad Complutense, 1989.
- TRESIDDER, Jack, *Os Símbolos e o seu significado*, Lisboa, Editorial Estampa, 2000.
- VASCONCELLOS, José Leite de, *Etnografia Portuguesa*, Lisboa, ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, vols. IV e V; vol, VII da reimpressão fac-similada da edição de 1980.



VASCONCELLOS, José Leite de, *RELIGIÕES DA LUSITÂNIA na parte que principalmente se refere a Portugal*, vols. I, II e III, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913 (reimpressão fac-similada da 1ª ed., Vila da Maia, 1981).

VASCONCELLOS, José Leite de, *Signum Salomonis. A figa. A barba em Portugal. Estudos de etnografia comparativa*, Lisboa, Dom Quixote, 1969.

VASCONCELLOS, José Leite de, *Tradições Populares de Portugal*, Lisboa, ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2ª ed. revista e aumentada com novos materiais do autor, 1986.

VEIGA, Sebastião Philipês Martins Estácio da, *ROMANCEIRO DO ALGARVE*, Estudo Introdutório de J.J.Dias Marques, Faro, Universidade do Algarve, 2005.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

AA. VV., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vols. 2, 11 e 13, Lisboa, Editorial Verbo, 1977.

AA. VV., *MÉMO LAROUSSE encyclopédie générale visuelle et thématique*, Paris, ed. Larousse, 1989.

COELHO, Jacinto do Prado, “Fernando Pessoa Autor da *Mensagem*”, in *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, 4ª ed., Lisboa, Ed. Verbo, 1973.

*Dicionário HOUAISS da Língua Portuguesa*, tomo I, Lisboa, ed. Círculo de Leitores, 2002.

*Dicionário da Língua Portuguesa*, vol. I, Porto, Ed. Livraria Figueirinhas, 1989,

HERCULANO, Alexandre, *Lendas e Narrativas*, tomo II, Lisboa, Livraria Bertrand, 28ª ed., s/d.

OLIVEIRA, Ataíde, *Contos Tradicionais do Algarve*, vols. I e II, Lisboa, ed. Assírio Bacelar, s/d.

SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vols. I e IV, Porto, Ed. Livraria Figueirinhas, 1989.

VIEIRA, Pe. António, *Sermão de Santo António*, ed. Preparada por Manuel dos Santos Alves, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1976.

## **ANEXOS**

## NUMERAÇÃO DAS LENDAS

Para facilitar a compreensão das “siglas” utilizadas, apresentamos a seguinte legenda:

LM = Lendas de Mouros/as Encantados/as

ELM = Episódios Lendários de Mouros/as Encantados/as

LLO = Lendas de Lobisomens

ELLO = Episódios Lendários de Lobisomens

LS = Lenda de Sereia

LMO = Lendas da Morte

ELMO = Episódios Lendários da Morte

LAP/M = Lendas de Almas Penadas / Medos

ELAP/M = Episódios Lendários de Almas Penadas / Medos

LFEB = Lendas de Feiticeiros/as e Bruxas

ELFEB = Episódios Lendários de Feiticeiros/as e Bruxas

LD = Lendas do Diabo

ELD = Episódios Lendários do Diabo

LSB = Lenda das Santas Cabeças

ELSB = Episódios Lendários das Santas Cabeças

ZB = Zorra Berradeira

G/J = Gens ou Jens

TE = Tesouros Encantados

LPD = Lenda de Povoação Desaparecida

LU = Lenda Urbana

LCJC = Lendas do Ciclo de Jesus Cristo

LCNS = Lendas do Ciclo de Nossa Senhora

LCS = Lendas do Ciclo de Santos

LMIA = Lenda de Milagre de Allah

LMID = Lenda de Milagre de Deus

LCD = Lenda de Castigo Divino

## VERSÕES RECOLHIDAS

- da sra. Maria de Jesus Duarte (ti Bia)  
com 91 anos, tem a 4ª classe, moradora em Casais

LCS 1 = [A Aparição de Santo António]  
recolhida em 04/02/2007

- do sr. Filipe Marque com 92 anos,  
tem a 4ª classe, nasceu em Monchique

ELAP/M 1 = [Os dois Coelhoinhos Brancos]  
recolhida em 14/04/2007

- da sra. Maria Patrocínio Castilho Santos  
(D. Bibi), com 73 anos, tem a 4ª classe,  
nasceu em Albufeira

ELFeB 1 = [Histórias de Almas Penadas  
e de Bruxarias], recolhida em 14/04/2007

LFeB 1 = Três casos de bruxaria / 1  
[A morte do irmão]  
recolhida em 14/04/2007

LFeB 2 = Três casos de bruxaria / 2  
[“Uma coisa muito agarrada à matéria”]  
recolhida em 14/04/2007

LFeB 3 = Três casos de bruxaria / 3  
[A professora da Fuzeta]  
recolhida em 14/04/2007

LU 1 = [Casas assombradas em Olhão – o palacete  
do Conde de Olhão]

recolhida em 14/04/2007

LU 2 = [Casas assombradas em Olhão – o cinema]

recolhida em 14/04/2007

➤ da sra. Ana Paula Santana

licenciada, com 50 anos, nasceu em Portimão

ELM 1 = [A “Pedra Mourinha”]

recolhida em 16/08/2011

ELAP/M 2 = [A Costureirinha]

recolhida em 16/08/2011

ELAP/M 3 = [A origem do nome de Odelouca]

recolhida em 16/08/2011

LCD 1 = [As rochas da praia dos Três Irmãos]

recolhida em 16/08/2011

➤ do sr. José Conceição Casinha Nova

licenciado, com 76 anos, nasceu em Burgau

LU 3 = [Casa assombrada em Lagos]

recolhida em 14/08/2010

ELAP/M 4 = [Fogos fátuos / Almas penadas]

recolhida em 14/08/2010

ELAP/M 5 = [Campainhas / Almas penadas]

recolhida em 14/08/2010

ELFeB 2 = [Um feitiço]

recolhida em 14/08/2010

## VERSÕES INÉDITAS

➤ Ouvidas na infância, por José Conceição Casinha  
Nova e passadas a escrito a partir de 1998

ELAP/M 6 = Num almanxar em Burgau

ELAP/M 7 = Nas Quatro Estradas

ELAP/M 8 = Na Toca do Rabo, em Burgau

ELAP/M 9 = Junto ao Canto do Laredo, em Burgau

LLO 1 = [Bernardino, o lobisomem]

ELLO 1 = No Vale de Burgau

ELMO 1 = [Desabafo]

LMO 1 = [A morte do carteiro]

LMO 2 = [Amor eterno]

LMO 3 = [Tentando fugir da Morte]



## VERSÕES EDITADAS

*Alcoutim – Capital do Nordeste Algarvio*  
(*Subsídios para uma Monografia*) (de  
António Miguel Ascensão Nunes  
(José Varzeano)

LM 1 = [A Moura do Castelo da Vila] [pp. 134-135]

LM 2 = [A Moura do Castelo Velho] [pp. 146-147]

ELM 2 = [As mouras de Alcoutim] [pp. 145]

*ALGARVE – Reflexos Etnográficos de uma Região*  
(de Adérito Fernandes Vaz)

ELM 3 = [Carneiros que desaparecem] [p. 50]

ELFeB 3 = [Feiticeiros bons em Santa Rita] [pp. 51-52]

ELAP/M 10 = [Alma penada (mosca)] [p. 52]

*ALMANSIL Monografia e Memórias* (de Cristóvão  
Guerreiro Norte)

ELAP/M 11 = [Na ponde de Carcavai] [p. 74]

ELAP/M 12 = [Nos cruzamentos] [p. 74]

ELAP/M 13 = [O cão preto] [pp. 74-75]

ELD 1 = [Ataques do Diabo] [p. 75]

*A Monografia de Alvor* (de Ataíde Oliveira)

LCJC 1 = [A imagem do Senhor Jesus]	[pp. 190-192]
LCJC 2 = [O salvamento dos pescadores]	[pp. 194-196]
LCJC 3 = [O terramoto de 1755]	[pp. 198-199]
LCJC 4 = [A barba da imagem]	[pp. 200-201]
LCJC 5 = [A imagem sua sangue]	[p. 202]
LCJC 6 = [O castigo do Senhor Jesus]	[pp. 202-203]
LFEB 4 = [A bruxa que matou o marido]	[pp. 206-208]
LFEB 5 = [A bruxa que curou o marítimo]	[pp. 214-215]
ELFeB 6 = [Engano nas horas]	[pp. 208]
ELAP/M 14 = [A alma que não <i>requereu</i> ]	[pp. 210-211]
LAP/M 1 = [A missa pedida pela avó]	[pp. 213-214]

*As Mouras Encantadas e os Encantamentos no  
Algarve* (de Ataíde Oliveira):

LM 3 = A Moura Cássima (=> 8; => 18)	[pp. 61-70]
xxx	
LM 4 = [Os primos encantados]	[pp. 74-77]
LM 5 = [A Moura do sítio da Canada]	[p. 82]
LM 6 = A Moura de Salir / 1	[pp. 103-109]
LM 7 = A Moura de Salir / 2	[pp. 110-113]
LM 8 = A Moura de Querença	[pp. 132-133]
LM 9 = [O Mourinho de Paderne]	[pp. 144-145]
LM 10 = A Moura de Faro / 1	[pp. 147-150]
LM 11 = A Moura de Faro / 2	[pp. 152-154]
LM 12 = A Moura de Faro / 3	[pp. 154-155]
LM 13 = O Encantamento de Estoi	[pp. 158-161]

LM 14 = A Moura de Olhão	
(=> 37; => 70)	[pp. 165-167]
LM 15 = [O Mourinho de Olhão]	[pp. 167-168]
LM 16 = O Abismo dos Encantados	[pp. 175-177]
LM 17 = O Poço de Vaz Varela	[pp. 183-185]
LM 18 = A Moura do Castelo de Tavira	[p. 194]
LM 19 = A Moura de Alcoutim	[pp. 203-204]
LM 20 = A Moura de Vaqueiros	[pp. 205-206]
LM 21 = A Moura de Giões	[pp. 207-215]
LM 22 = A Moura de Pêra	[pp. 229-230]
LM 23 = A Encantada de Porches	[pp. 231-232]
LM 24 = A Cobrinha do Barranco	[pp. 239-241]
LM 25 = O Tacho do Tesouro	[pp. 243-244]
LM 26 = O Forno da Cal	[pp. 247-250]
LM 27 = O Palácio sem Portas	[pp. 251-253]
LM 28 = A Fonte de Espiche	[pp. 261-262]
ELM 4 = [Numa cadeira de prata]	[pp. 71-72]
ELM 5 = [Na Fonte da Moura / 1]	[p. 72]
ELM 6 = [Na Fonte da Moura / 2]	[pp. 72-73]
ELM 7 = [Fonte das Romeirinhas / 1]	[p. 73]
ELM 8 = [No Torrejão]	[p. 77]
ELM 9 = [No sítio do Vale / 1]	[pp. 77-78]
ELM 10 = [Em Apra]	[p. 78]
ELM 11 = [Na Fonte das Romeirinhas / 2]	[pp. 78-79]
ELM 12 = [No Pombal]	[pp. 79]
ELM 13 = [Na Corredoira]	[pp. 79]
ELM 14 = [No Cabeço de Câmara]	[p. 81]
ELM 15 = [Na Fonte das Romeirinhas / 3]	[p. 82]
ELM 16 = [No sítio do Vale / 2]	[p. 84]
ELM 17 = [Na porta Miradela do castelo]	[p. 84]
ELM 18 = [No sítio do Vale de Cães]	[pp. 84-85]
ELM 19 = [Reuniões dos encantados]	[p. 85]
ELM 20 = [Na Fonte do Mouro]	[p. 85]

ELM 21 = [Na casa da testemunha]	[pp. 85-86]
ELM 22 = [Na Quinta do Pombal]	[p. 87]
ELM 23 = [Perto da igreja de Santa Ana]	[pp. 87-88]
ELM 24 = [Perto da Fonte Cássima]	[p. 88]
ELM 25 = [Touro caiu dentro da fonte]	[p. 89]
ELM 26 = [O rebanho de perus]	[pp. 89-90]
ELM 27 = [A Moura do Serro da Pena]	[pp. 113-114]
ELM 28 = [Na Fonte Mourena]	[p. 115]
ELM 29 = [A Moura nos muros do castelo]	[p. 116]
ELM 30 = [A Moura com um archote aceso]	[pp. 116-119]
ELM 31 = [Na Fonte do Ouro]	[p. 119]
ELM 32 = [A cobra do Ribeiro Seco]	[p. 120]
ELM 33 = [A Igrejinha dos Soidos]	[pp. 123-124]
ELM 34 = [No sítio do Farrobeirão]	[pp. 124-125]
ELM 35 = [No sítio dos Braganções]	[p. 125]
ELM 36 = [Em Benafim]	[p. 125]
ELM 37 = [No sítio dos Mortorios]	[p. 125]
ELM 38 = [A Moura do Ameixial]	[pp. 127-128]
ELM 39 = [No sítio da Corte do Ouro]	[p. 128]
ELM 40 = [Mouros encantados em pedras]	[p. 128]
ELM 41 = [Na Cova dos Mouros]	[pp. 129-130]
ELM 42 = [No Lugar da Amendoeira]	[pp. 130-131]
ELM 43 = [Mouros de Querença]	[p. 132]
ELM 44 = [Albufeira: na furna do Xurino]	[p. 142]
ELM 45 = [No sítio da Patã]	[p. 142]
ELM 46 = [Paderne: no castelo]	[p. 144]
ELM 47 = [Paderne: mourinho]	[p. 144]
ELM 48 = [Faro: mouros do castelo]	[p. 150]
ELM 49 = [Faro: na Rua da Parreira]	[p. 150]
ELM 50 = [Faro: figos fora da época]	[p. 151]
ELM 51 = [Faro: o mourinho generoso]	[pp. 151-152]
ELM 52 = [Faro: no Rio Seco]	[p. 155]
ELM 53 = [Os Mouros de Alportel]	[pp. 163-164]
ELM 54 = [Em Moncarapacho/1]	[p. 171]

ELM 55 = [Em Moncarapacho/2]	[pp. 171-172]
ELM 56 = [Em Moncarapacho/3]	[p. 172]
ELM 57 = [No pego Bum-Bum / 1]	[pp. 172-173]
ELM 58 = [No pego Bum-Bum / 2]	
(=> 93)	[pp. 172-173]
ELM 59 = [A Moura de Moncarapacho]	[p. 173]
ELM 60 = [No serro de S. Miguel]	[p. 173]
ELM 61 = [No Monte do Tesouro]	[pp. 173-174]
ELM 62 = [Fátima e José Peso Duro]	[p. 186]
ELM 63 = [Fátima e o Cativo]	[pp. 186-187]
ELM 64 = [Fátima e José Gigante]	[p. 187]
ELM 65 = [Fátima oferece figos]	[pp. 187-188]
ELM 66 = [A dama do corcel alazão]	[p. 188]
ELM 67 = [Fátima continua a aparecer]	[pp. 188-192]
ELM 68 = [Castro Marim: no Castelo]	[p. 199]
ELM 69 = [Mouro encantado em sapo]	[pp. 199-200]
ELM 70 = [No sítio da Espalhosa]	[p. 200]
ELM 71 = [A luta de D. Ana Faísca]	[pp. 200-201]
ELM 72 = [Os nove mouros encantados]	[p. 201]
ELM 73 = [A Moura de Vaqueiros]	[p. 205]
ELM 74 = [Na prisão de Silves]	[pp. 221-222]
ELM 75 = [No Castelo de Silves]	[pp. 222-223]
ELM 76 = [No Pego do Pulo]	[pp. 223-224]
ELM 77 = [O cemitério dos mouros]	[pp. 224-225]
ELM 78 = O encantamento do Algôs	[p. 227]
ELM 79 = [Em berço de ouro]	[p. 233]
ELM 80 = A Fonte Coberta / 1	[p. 245]
ELM 81 = A Fonte Coberta / 2	[pp. 245-246]
ELM 82 = [O Mourinho de] Bensafrim	[pp. 255-256]
ELM 83 = O Touro da Carapetola	[p. 245]
 ELAP/M 15 = [O homem que batia no chão]	 [p. 89]
 LMIA = [A Torre de Bias]	 [pp. 179-180]

ELFeB 7= [As bruxas de Boliqueime] [p. 136]  
ELFeB 8= [O virtuoso de Giões] [pp. 207-208]

ZB 1 = A Zorra Berradeira [pp. 235-236]

G/J 1 = Gens ou Jens [pp. 237-238]

*Cidade de Mil Tesouros* (de Maria José  
Guerreiro Pinheiro)

LM 29 = A Moura Encantada  
do Castelo de Tavira [pp. 22-23]  
LM 30 = Lenda do Poço Vaz Varela [pp. 23-24]

*Contos Populares e Lendas* (de José Leite de  
Vasconcellos)

LCNS 1 = Senhora dos Milagres [p. 507]  
LCS 2 = São Cipriano [pp. 545-547]  
LCS 3 = São Vicente [pp. 591-592]

ZB 2 = A Zorra de Odelouca [p. 599]

LCD 2 = A Mulher Morta [p. 604]  
LCD 3 = O Busto de Faro [p.615]

LPD = Lameira [p. 863]

LM 31 = [O Cinto da Moira] [pp. 742 e 743]  
LM 32 = A Velha Barbaças [pp. 743 e 744]

ELM 84 = [Os Dois Moirinhos] [pp. 782-783]  
 ELM 85 = O Menino dos Olhos Grandes [p. 797]

TE 1 = [Em Castro Marinho] [p. 824]  
 TE 2 = [Em Val de Bois] [p. 825]

*Da Memória do Povo: recolha da literatura popular de tradição oral do concelho de Portimão* (de Margarida Tengarrinha)

LFEB 6 = O Baile das bruxas no Vale de Botas [p. 25]  
 LFEB 7 = Os Bois presos no Cagorro [p. 26]  
 LFEB 8 = A Levitação de José Perpétuo [pp. 29-30]  
 LFEB 9 = A Bruxa Inácia da Córte [pp. 31-32]  
 LFEB 10 = Os Bruxedos da Carembicha [pp. 33-36]  
 LFEB 11 = As Bruxas da Quinta da Rocha [pp. 37-38]  
 LFEB 12 = A Viúva dos Montes de Alvor [pp. 40-41]  
 LFEB 13 = A Sorte da Água para descobrir a bruxa [pp. 42-43]

ELFeB 9 = As Bruxas da Várzea do Farelo [pp. 27-28]  
 ELFeB 10 = A Vingança das Bruxas [p. 28]  
 ELFeB 11 = As bruxas de Alvor [p. 39]  
 ELFeB 12 = Pedro nas mãos das Bruxas [pp. 39-40]  
 ELFeB 13 = As Bruxas que vinham de Santarém [p. 44]

LLO 2 = O João do Serro, Lobisomem [pp. 36-37]  
 LLO 3 = [Lobisomens de Alvor / 2] [pp. 41-42]

ELLO 2 = Lobisomens de Alvor [1] [p. 41]

LCNS 2 = Lenda da Senhora do Verde [pp. 63-64]  
 LCNS 3 = A Pègada da Nossa Senhora  
           na Fonte junto da Ermida [p. 64]

LCNS 4 = Nossa Senhora e o Linguado [p. 72]

LCNS 5 = A Promessa à Nossa Senhora [p. 73]

LCJC 7 = A Lenda do Senhor Jesús  
de Alvor [1] [p. 65]

LCJC 8 = [A Lenda do Senhor Jesús  
de Alvor / 2] [p. 66]

LCD 4 = Lenda dos três Irmãos de Alvor [pp. 66-67]

LCD 5 = Lenda do Sítio da Mulher Morta [pp. 68-69]

LAP/M 2 = A Alma Penada de Odelouca [pp. 67-68]

LAP/M 3 = A Lenda do Canto das Almas [pp. 73-74]

ELD 2 = Lenda da Mina dos Mouros [p. 71]

ELM 86 = A Lenda do Barretinho  
Encarnado [pp. 71-72]

*ENIGMAS – LUGARES MÁGICOS DE PORTUGAL –  
Cabos do Mundo e Finisterras (de Paulo Pereira)*

LCNS 6 = Capela de Nossa Senhora da Rocha [p. 146]

LCS 4 = «Milagres de S. Vicente dados a públicoem  
Lisboa por Mestre Estêvão chantre  
da Sé olisiponense» [pp. 161-162]

LCS 5 = São Vicente na Grande Tradição [p. 170]



*Lendas de Portugal* (de Gentil Marques):

LM 33 = Lenda do Bolo Branco	[vol. III, pp. 69-74]
LM 34 = Lenda de Algoz	[vol. I, pp. 345-351]
LM 35 = Lenda da Moura da Serra de Monchique	[vol. III, pp. 313-317]
LM 36 = Lenda do Falso Juramento	[vol. III, pp. 273-278]
LM 37 = Lenda da Moura Floripes (=> 14; => 70)	[vol. III, pp. 371-376]
LM 38 = Lenda do Almocreve de Estoi	[vol. III, pp. 209-215]
LM 39 = Lenda da Castelã de Salir	[vol. III, pp. 247-252]
LM 40 = Lenda da Fonte Cassima	[vol. III, pp. 185-193]
LM 41 = Lenda do Abismo dos Encantados (=> 65; => 69)	[vol. III, pp. 171-174]
LM 42 = Lenda dos Corvos de São Vicente	[vol. IV, pp. 157-162]
LM 43 = Lenda do Manto de Santo António	[vol. IV, pp. 205-210]
LM 44 = Lenda do Senhor da Verdade	[vol. IV, pp. 243-249]

*Lendas Portuguesas* (de Fernanda Frazão):

LM 45 = O Convite da Mirra	[vol. 5, pp. 117-122]
LM 46 = O Senhor Jesus de Alvor	[vol. 5, pp. 123-131]
LM 47 = Lenda da Praia da Rocha	[vol. 5, pp. 133-139]
LM 48 = A Cobrinha do Barranco	[vol. 6, pp. 67-71]
LM 49 = O Palácio sem Portas	[vol. 6, pp. 25-29]
LM 50 = O Tacho do Tesouro	[vol. 6, pp. 77-80]
LM 51 = O Cinto da Moura	[vol. 6, pp. 45-47]
LM 52 = As Mouras do Rio Seco / 1	[vol. 6, pp. 85-88]

LM 53 = As Mouras do Rio Seco / 2	[vol. 6, pp. 88-90]
LM 54 = O Encantamento de Estoi	[vol. 6, pp. 37-44]
LM 55 = A Moura do Arco do Repouso	[vol. 6, pp. 31-36]
LM 56 = A Moura Cassima	[vol. 6, pp. 11-24]
LM 57 = A Moura de Salir	[vol. 6, pp. 63-66]
LM 58 = A Moura de Querença	[vol. 6, pp. 81-83]
LM 59 = O Poço do Vaz Varela	[vol. 6, pp. 57-62]
LM 60 = Dinorah	[vol. 6, pp. 73-75]

*Livro das Visitações da Ordem de Sant'Iago na Igreja Matriz de Aljezur (1605-1846)* (de Fernando Calapez Corrêa)

LSC = As Santas Cabeças	[pp. 211-213]
ELSC 1 = [Declaração de 1713]	[p. 214]
ELSC 2 = [Declaração de 1846]	[p. 215]

*Loulé Cidade de Mil Encantos* (de Maria José Guerreiro Pinheiro)

LM 61 = A Moura Cássima	[pp. 23-27]
LM 62 = A lenda dos dois primos	[pp. 28-29]
LM 63 = A Moura de Salir	[pp. 29-30]
ELM 87 = A Lenda da Fonte da Moura	[pp. 27-28]
ELM 88 = Outra Lenda	[p. 28]
ELM 89 = A Lenda do Ameixial	[p. 29]
LCNS 7 = [A donzela que resistiu ao fidalgo]	[p. 60]
LCNS 8 = [A construção da Capela da Senhora da Piedade]	[p. 60]
LCNS 9 = Lenda da Senhora da Piedade	[pp. 63-64]

*Memória das Coisas* (de Silva Carriço)

ELAP/M 16 = [A velha, o burro e o cão] [pp. 198-199]

ELAP/M 17 = [O cão da Cruz do Peso] [p. 200]

LFEB 14 = [O tio Manel e a bruxa] [p. 199]

ELFeB 14 = [As bruxas e as encruzilhadas] [p. 200]

*Mexilhoeira Grande – Ensaio Monográfico* (de  
Helga Maria Lopes Rosa)

LCNS 10 = Lenda da Senhora do Verde (= > 2) [p. 159]

LCNS 11 = A pegada da Nossa Senhora  
da Fonte junto da ermida (= > 3) [pp. 159-160]

LCD 6 = Lenda do sítio da  
Mulher Morta (= > 2) [p. 160]

ELD 3 = Lenda da Mina dos Mouros (= > 1) [p. 160]

*Monografia da Luz de Tavira* (de Ataíde  
Oliveira):

LM 64 = A Fonte do Arroio  
[/O Pego Escuro] (= > 66) [pp. 219-221]

*Monografia de Estoi* (de Ataíde Oliveira)

LM 65 = A Fonte do Canal (=> 41; => 69) [pp. 141-142]

*Monografia de Estombar – Concelho de Lagoa*  
(de Ataíde Oliveira)

ELM 90 = [No sítio da Horta] [p. 174]

ELM 91 = [Nas cavernas da Mexilhoeirinha] [p. 175]

ELAP/M 18 = [Pancadas no soalho] [pp. 175-176]

ELAP/M 19 = [O tesouro dentro da furna] [p. 176]

TE 3 = [O tesouro do Convento do Praxel] [p. 176]

ZB 3 = [A Zorra Berradeira] [pp. 177-178]

G/J 2 = Gens ou Jens [p. 178]

*Monografia de São Bartolomeu de Messines* (de  
Ataíde Oliveira):

LCS 6 = [O templo de São Bartolomeu] [pp. 157-158]

LM 66 = [“ Pego Escuro”] (=> 64) [pp. 158-160]

LM 67 = [O Pego da Carriça] [pp. 160 e 161]

LM 68 = [O Encantamento] [pp. 161-163]

*Monografia do Algoz* (de Ataíde Oliveira)

LFEB 15 = [O homem que trocou a oração] [pp. 202-203]

ELFeB 15 = [Bruxaria no Hospital] [p. 203]

LCNS 12 = [A ermida da Senhora do Pilar] [p. 208]

LCNS 13 = [A fonte da Senhora do Pilar] [pp. 210-211]

ELM 92 = [Na Azinhaga das Quintas] [p. 209]

*Monografia do Concelho de Loulé* (de Ataíde Oliveira)

LCNS 14 = [A Senhora das Portas do Céu] [pp. 198-199]

ELM 93 = [Na Cova de Pelles] [p. 200]

*Monografia do Concelho de Olhão*  
(de Ataíde Oliveira)

LM 69 = [A Fonte do Canal] (= > 41; => 65) [pp. 43-44]

LM 70 = [A Moura Floripes] (= > 14; => 37) [pp. 227-228]

ELM 94 = [Companheiro Importuno] [p. 228]

ELM 95 = [Mourinho do Pego Bum-bum]  
(=> 57) [p. 228]

ELM 96 = [No Monte do Tesouro]  
(=> ??) [p. 228]

ELM 97 = [As mouras de Pechão] [p. 228]

ELFeB 16 = [A morte da Bruxa] [p. 233]

*Monografia do Concelho de Vila Real de Santo António* (de Ataíde Oliveira)

ELAP/M 20 = [A Cabrinha] [pp. 213-214]

*O ALGARVE* (de J. Mimoso Barreto)

LCD 7 = [O Monte de Trigo] [p. 75]

LCD 8 = [Branca Flor] [p. 76]

*O Livro de Alportel – Monografia de uma Freguesia Rural – Concelho* (de Estanco Louro)

ELAP/M 21 = Os medos [pp. 376-377]

ELAP/M 12 = Os espíritos [p. 377]

*Passinhos de Nossa Senhora* (de Fernanda Frazão)

LCNS 15 = [Santa Maria de Daro] [pp. 58-59]

LCNS 16 = [Nossa Senhora do Carmo,  
da Fuzeta] [p. 59]

LCNS 17 = [A Senhora da Orada,  
De Albufeira] [pp. 59-60]

LCNS 18 = [Nossa Senhora das Angústias] [pp. 61-62]

*RELIGIÕES DA LUSITÂNIA* (de José Leite de Vasconcellos)

ELAP/M 23 = [As pedra voltam para os moledos]	[p. 205]
ELAP/M 24 = [Soldados transformados em pedras]	[p. 205]
ELAP/M 25 = [Reunião dos deuses no Promontório]	[p. 207]
ELAP/M 26 = [Na Praia do Direito]	[p. 207]
ELAP/M 27 = [“Pantasma” na praia]	[p. 208]
ELAP/M 28 = [“Pesadelo” na gruta]	[p. 208]
ELAP/M 29 = [Em Beliche Velho]	[p. 208]
ELAP/M 30 = [Luzinhas em S. Vicente]	[p. 208]
ELAP/M 31 = [Culto de mortos no Cabo]	[p. 209]
 LAP/M 4 = [O leixão de S. Vicente]	 [pp. 214-215]

*Subsídios para a Monografia de Monchique* (de José António Guerreiro Gascon)

ZB 4 = [A Zorra de Odelouca]	[p. 367]
------------------------------	----------

*TAVIRA do NEOLÍTICO ao SÉCULO XX, II JORNADAS de HISTÓRIA – ACTAS* (AA.VV.)

ELM 98 = As Moiras	[p. 82]
--------------------	---------

*UM ALGARVE OUTRO contado de boca em boca*  
(de Glória Marreiros)

ZB 5 = A Zorra de Odelouca [1]	[p. 82]
ZB 6 = A Zorra de Odelouca [2]	[pp. 82-83]
 LCD 9 = [O domingo é dia santo]	 [p. 83]

*Viagens do Diabo em Portugal* (de Fernanda Frazão)

ELD 4 = O homem das Sete Dentaduras	[p. 147]
LD 1 = A casada com o Diabo	[pp. 147-148]

*Vilas e Aldeias do Algarve Rural* (AA.VV.)

ELD 5 = [No Barranco do Demo]	[p. 50]
LMID 1 = Coração de Plátano	[p. 50]
LM 71 = As Mouras de Paderne	[pp. 63-64]
LM 72 = A Moura do Ameixial	[pp. 113-114]
LM 73 = [A Moura da Cerca das Alcarias]	[p. 134]
ELM 99 = Lenda das Mouras de Querença	[pp. 107-108]
LCS 7 = [S. Bento em Alcaria Queimada]	[pp. 133-134]
ELFeB 17 = [O curandeiro de Alcaria Queimada]	[p. 134]